CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1959. — Imprimatur, nº 2.055.

LA MAISON-DIEU
N° 58

DU CATÉCHUMÉNAT A LA CONFIRMATION

Les articles de ce cahier ont pour origine une session internationale de pastorale liturgique, tenue en septembre dernier à l'abbaye Notre-Dame de Montserrat. Le sujet en était l'initiation chrétienne. Nous en avons retenu les rapports qui pouvaient intéresser les lecteurs français, notamment en apportant quelque lumière aux problèmes, à la fois missionnaires et pastoraux, du catéchuménat. Seule la contribution de M. le chanoine J.-F. Rivera est purement documentaire; elle sera utile aux travailleurs de l'histoire liturgique. Enfin l'article du R. P. Christiaens nous était parvenu indépendamment de la session de Montserrat, à laquelle il apporte un intéressant complément.

JOSEPH LÉCUYER, c. s. sp. — *Théologie de l'Initiation chrétienne chez les Pères.* 5

ANTOINE CHAVASSE, Professeur à l'Université de Strasbourg. — *Signification baptismale du Carême et de l'octave pascale* 27

J.-F. RIVERA, Archiviste de la cathédrale de Tolède. — *Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique* 39

J. BECKMANN, s. m. b. — *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions du 16e siècle à nos jours* 48

J. CHRISTIAENS, s. j. — *L'organisation d'un catéchuménat au 16e siècle* .. 71

XAVIER SEUMOIS, des Pères Blancs. — *La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire.* 83

Balthasar Fischer, Professeur à la Faculté de théologie de Trèves. — *Formes de la commémoration du baptême en Occident* 111

P.-M. Gy, o. p. — *Histoire liturgique du sacrement de confirmation.* 135

BIBLIOGRAPHIE

Officium Hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu... 146. — *Canti ordinari per la Messa* (P. J.). — A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, 147 (P.M. Gy). — A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, 149 (R. Béraudy).

Chronique catéchétique

par le fr. Vincent Ayel

A. Sirondal, *Du vivant concret à la connaissance et à l'amour de Dieu*, 159. — A. Merlaud, *Jalons pour une pastorale de l'enfance*, 160. — P. Vernhet, *Dimensions nouvelles du catéchisme*, 161. — *Foi d'enfant... foi d'adulte* (II[e] Congrès nat. de l'Ens. rel., 1957). — *Catéchèses pour notre temps* (session intern. d'Anvers 1956), 162. — F.-X. Arnold, *Serviteurs de la foi*, 163. — P. Ranwez, M.-L. Defossa, G. Libois, *Ensemble vers le Seigneur*, 164. — F. Derkenne, *La vie et la joie au catéchisme*, 2[e] année, 165. — J. de Féligonde, *L'armure du chrétien*, 166. — *Catéchisme biblique*, 167. — *Manuel du catéchisme biblique*, t. I, 1[re] et 2[e] part., 172. — H. Fischer, *Histoire et signification du catéchisme biblique*, 174. — J. Colomb, *Au souffle de l'Esprit : l'enseignement religieux des pré-adolescents*, 175. — J. Feder, *Pour célébrer l'Eucharistie. Livret du catéchiste*, 176.

Prochaines sessions :

Semaine d'étude pour professeurs de liturgie à l'abbaye du Mont César (20-25 juillet) 158

Session du C.P.L. à Sainte-Geneviève de Versailles (1[er]-3 septembre) 177

THÉOLOGIE DE L'INITIATION CHRÉTIENNE D'APRÈS LES PÈRES

Il est évidemment impossible de penser à indiquer dans un unique rapport tous les problèmes théologiques que les Pères de l'Église ont considérés dans l'initiation chrétienne. Il faudra donc nous limiter à quelques aspects essentiels, tâcher de découvrir les grands thèmes centraux autour desquels s'organisent les réflexions et les enseignements de nos auteurs, en négligeant délibérément les différences accidentelles dues à la diversité des situations historiques et des cultures.

Or, en essayant de synthétiser ce qui est le fruit des études patristiques concernant l'initiation chrétienne, il m'a semblé qu'on pouvait grouper les résultats autour de deux grandes idées :

Il y a d'abord ce qu'on peut appeler la dimension *historique* de l'initiation : le néophyte est initié à une histoire de salut, et il y est introduit par les rites.

Il y a ensuite ce que je nommerai la dimension *communautaire* ou ecclésiale : le catéchumène n'est pas seul devant Dieu ou devant Satan : toute la communauté chrétienne est intéressée à sa démarche, et lui-même y est introduit comme un membre nouveau.

Enfin, dans une troisième partie, je dirai quelques mots du problème de la *confirmation*.

Première partie

Initiation à une histoire de salut

Lorsqu'on lit les divers écrits patristiques concernant l'initiation, et en tout premier lieu les catéchèses baptis-

males, on ne peut qu'être frappé de l'ampleur de leurs perspectives : ils ne conçoivent pas l'événement qu'ils décrivent comme un fait se suffisant à lui-même, et comme pour ainsi dire extra-temporel, mais comme un épisode dans une longue histoire de salut, dans un immense drame qui se joue depuis la création de l'homme et qui ne se terminera qu'à la fin des temps. Ce drame a des personnages, et tout d'abord, outre le catéchumène lui-même, deux adversaires irréductibles : Dieu et Satan. Le candidat au baptême se trouve entre ces deux forces adverses qui le sollicitent; et c'est d'abord la foi qui le fait pénétrer dans ce monde invisible où se déroule l'histoire véritable.

Car la foi nous fait pénétrer dans un *Mystère*, au sens paulinien de ce mot, dans un plan d'amour que Dieu a conçu dès l'origine, et qui est en voie de réalisation constamment au cours des siècles. On ne saurait trop insister sur cet aspect de l'initiation chez les Pères. On peut affirmer sans hésitation que tout le reste part de là, que tout s'éclaire en fonction de ce point.

Au point de départ de tout, il y a Dieu, un Dieu qui est amour, qui a créé les hommes par amour et qui veut les sauver : c'est sa *philanthropie*[1] qui est à l'origine de tout; c'est lui et lui seul qui a l'initiative du salut. Quelle que soit la part qui pourra être donnée à la démarche personnelle de l'homme, cette démarche ne peut être qu'une réponse, une acceptation d'un amour qui est totalement gratuit : aucun mérite, aucune valeur personnelle, ne peut rendre compte de la vocation incroyable de celui qui par le baptême deviendra fils de Dieu. C'est d'abord à ce plan d'amour de Dieu qu'on est initié.

L'importance de cette révélation de l'Amour infini, sa place centrale au cœur de toute la théologie de l'initiation chez les Pères, se manifeste au premier regard, souvent

1. On sait la place de cette expression dans la littérature grecque chrétienne et aussi dans la liturgie orientale (cf. J. Schweigl, *Der Kult der Philanthropos Sôter vom 11-15 Jahrhundert*, dans *Gregorianum*, 1941, pp. 497 sq.), depuis l'emploi qu'en fait Tit., 3, 4. Les nouvelles catéchèses de Chrysostome publiées par le P. A. Wenger (coll. « Sources Chrétiennes », Éd. du Cerf, Paris, 1958) commencent par un magnifique éloge de la philanthropie divine. Pour l'emploi du mot *Philanthropia* dans la langue des chrétiens, on pourra consulter H. Pétré, *Caritas*, Louvain, 1948, pp. 208 sq.

même dans la disposition matérielle des écrits patristiques : dans la plupart des cas, c'est par un rappel du plan d'amour de Dieu envers les hommes, par une énumération des dons qu'il a faits aux hommes, que commencent les instructions catéchétiques. Il est déjà caractéristique, bien qu'il ne s'agisse pas d'un ouvrage de catéchèse, que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome ne présente les institutions de l'Église qu'après avoir exposé les initiatives de l'Amour de Dieu; l'ouvrage, en effet, commence par ces lignes : « Nous avons dit ce qui convenait *des charismes* que Dieu a accordés aux hommes, dès l'origine, en leur rendant cette image de lui-même qui s'était perdue. Maintenant nous passons de la charité qu'il a témoignée à tous les saints, à l'essentiel de la tradition qui convient aux Églises[2]... » Hippolyte fait allusion ici à un ouvrage perdu, qui traitait précisément des charismes, et auquel, dans son esprit, faisait suite la *Tradition apostolique* : avant de consigner la discipline traditionnelle, l'auteur avait donc rappelé le plan de Dieu, sa rupture par le péché, et l'intervention miséricordieuse de la Rédemption.

Bien que le *Traité du baptême* de Tertullien commence sans préambule par ce qu'il appelle le « sacrement de l'eau », la première réponse que l'auteur fait aux adversaires du baptême est un rappel du mystère des « œuvres divines qui surpassent tout étonnement[3] ». Dans les catéchèses proprement dites, le thème de l'amour infini de Dieu intervient constamment; qu'on relise la longue explication du *Credo* de Cyrille de Jérusalem[4], celle de Théodore de Mopsueste : ce dernier, après avoir exposé tout le mystère, tout le plan d'amour de Dieu, en rappelle encore les grandes lignes au début de son Homélie XII qui commence l'explication du baptême proprement dit[5]. Plus caractéristique encore est la série des catéchèses de Chrysostome que vient de publier le P. A. Wenger : toute la première instruction

2. *La Tradition Apostolique*, éd. Botte, coll. « Sources Chrétiennes », p. 25.
3. *Traité du Baptême*, II, 2; éd. Refoulé, coll. « Sources Chrétiennes », p. 66.
4. Voir, en particulier, la très belle *Catéchèse VII*, sur la paternité divine; P. G., 33, 605-622.
5. *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste, trad. R. Tonneau, Città del Vaticano, 1949, pp. 323 sq.

est un rappel de « la richesse surabondante de l'époux et de la bonté ineffable qu'il témoigne à l'épouse... Ce n'est point sa grâce, ni sa beauté, qui l'ont saisi d'amour, ni le printemps de son corps lorsqu'il l'a reçue (1, 3)... Tu as vu l'ineffable bonté de Dieu ? Tu as vu l'excès de sa sollicitude ? (1, 8)... » L'auteur continue sur ce ton, et la deuxième homélie revient encore sur ce thème en rappelant la création de l'homme et la miséricorde de Dieu malgré le péché (2, 4).

Si les exemples pratiques de catéchèses baptismales ne manquent pas, il est rare de rencontrer chez les Pères une théorie de la préparation des catéchumènes au baptême; nous avons la chance d'avoir cependant le *De Catechizandis rudibus* de saint Augustin. Or, il est impossible de lire ces pages sans retrouver partout l'enseignement que nous soulignions plus haut : il faut enseigner aux catéchumènes, avant tout, l'histoire du salut, depuis la création jusqu'aux temps présents, et cela de telle sorte que ce récit les conduise à aimer (chap. 3, 5-6); car c'est avant tout pour nous faire connaître son amour que Dieu a envoyé son Fils, qu'il l'a sacrifié pour nous, et pour nous inviter à répondre à cet amour (chap. 4). C'est un message de joie et de salut que l'Église apporte, une Bonne Nouvelle : saint Augustin veut que le prédicateur fasse lui-même cette annonce dans la joie et pour la joie de ses auditeurs, et il se donne la peine d'énumérer six obstacles à l'*hilaritas* souhaitée, avec les remèdes adaptés à chacun de ces obstacles (chap. 10-14). Il se peut que le saint évêque, en donnant ces conseils, se soit rappelé l'admirable douceur qu'il éprouvait lui-même, après sa conversion, en méditant « la profondeur du dessein divin pour le salut du genre humain[6] ». Non content de ces conseils théoriques, il trace un plan succinct de l'ensemble de la catéchèse : Dieu a destiné l'homme à la béatitude en le créant; le péché a contrecarré ce plan, de telle sorte qu'il y a désormais ici-bas deux cités, celle des pécheurs et celle des saints; pourtant Dieu n'abandonne pas le genre humain, et l'auteur conseille de parcourir avec

6. « Nec satiebar illis diebus dulcitudine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis ecclesiae vocibus commotus acriter ! » (*Confess.*, IX, 6, 14).

les catéchumènes les principales étapes de l'histoire sainte avant de leur exposer les cérémonies du baptême (chap. 18-26).

Le premier caractère de l'initiation est donc d'être une initiation à un mystère d'amour; que cette pensée de l'amour infini ait été fondamentale dans la pensée chrétienne dès les origines de la communauté, on peut en donner comme preuve, outre les nombreux passages où saint Paul exalte ce mystère de l'amour infini, le thème, qui apparaît dès les débuts de la littérature patristique, de l'Église créée de toute éternité : le P. Daniélou, dans sa *Théologie du Judéo-Christianisme*, a consacré un chapitre à l'étude de ce thème qui apparaît dès le pseudo-Clément et dès le pasteur d'Hermas[7] : chez ce dernier l'Église est présentée comme une femme âgée, plus vieille que tout le reste de la création, ou encore comme une tour fondée sur les eaux primitives. Quelles que soient d'ailleurs les images employées, on se trouve ici devant un concept théologique bien précis : au-delà de ces images, c'est le plan d'amour de Dieu qui apparaît, sa volonté de sauver l'homme, de lui donner part, dans l'Église, au bonheur pour lequel il a été créé.

La liturgie que décrivent les Pères comporte donc une part très importante donnée à la préparation des catéchumènes, et à la profession de foi solennelle et publique[8] : il faut croire en un Dieu qui est Père, en son Fils qui s'est immolé pour restaurer le plan d'amour, en l'Esprit qui anime l'Église dans laquelle se concrétise ce plan[9]. Cette profession de foi, qui demeure dans la liturgie romaine, était alors précédée par la longue préparation des catéchèses antérieures au baptême : ce n'est, en effet que peu à peu qu'on s'habitue à penser chrétien, à conformer sa vie au plan de Dieu. Examens successifs, attestations des parrains, tout est mis en œuvre pour que l'initiation puisse

7. *IIe Épître de Clément*, XIV, 1-2; Hermas, *Vis.*, I, 1, 6; II, 1; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, pp. 317 sq.

8. Pour l'histoire de ce dernier rite, voir A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck, 1958, surtout pp. 79-98.

9. Sur le troisième article concernant le Saint-Esprit, voir le petit ouvrage de P. Nautin, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair*, Paris, 1947.

être achevée dans un sujet convenablement préparé à vivre dans la foi.

Suivant les exemples de saint Pierre et de saint Paul[10], on développe avec complaisance les correspondances mystérieuses entre l'histoire biblique et le monde sacramentel où l'on entre par l'initiation. Il n'est pas possible de rappeler ici tous ces thèmes. Les études nombreuses sur la théologie des Pères les ont abondamment étudiés, et tous les auteurs sont d'accord pour souligner l'importance de ce caractère biblique de l'initiation : nouvelle création à partir de l'eau baptismale; nouveau déluge qui sauve de la perdition ceux qui entrent dans l'arche qui est l'Église[11]. Mais surtout la philanthropie de Dieu, son inlassable fidélité à son plan de salut, s'étaient encore manifestées jadis d'une façon toute spéciale dans la conduite du peuple élu : choix d'Abraham, alliance scellée dans la circoncision, délivrance de la captivité en Égypte... On sait, en particulier, la place qu'obtient la typologie de l'Exode dans la théologie patristique de l'initiation, comme déjà dans la première Lettre de saint Pierre : traversée de la mer Rouge, épisode des eaux de Mara, celui de l'eau sortant du rocher, autant de manifestations de la toute-puissance salvifique de Dieu qui se renouvellent dans le baptême; aussi l'on comprend que la place privilégiée de la cérémonie ait été la nuit de Pâque, qui rappelait la libération d'Égypte, et surtout les

10. Il semble de plus en plus probable que la première lettre de saint Pierre nous ait conservé de nombreux éléments d'une liturgie baptismale primitive; or dans cette épître le thème de l'Exode revient constamment. Pour saint Paul, on se rappellera surtout 1 Cor., 10.

11. On a parfois dit que l'image du déluge appliquée au baptême signifiait, non pas une intervention salvifique de Dieu, mais, au contraire, une intervention de la colère de Dieu anéantissant les pécheurs, un prélude au jugement eschatologique. Or, ainsi que le montre le P. S. Lyonnet (*Verbum Domini*, 1958, pp. 9-10), ni le Nouveau Testament, ni les Pères de l'Église ne l'ont réellement compris en ce sens : sans doute, le déluge, en lui-même, est un jugement et donc une image du jugement eschatologique; mais jamais le baptême n'est considéré sous cet aspect; c'est au contraire le moyen institué par Dieu pour échapper au jugement de condamnation (cf. Act., 2, 38-41; Justin, *Dial.*, 138, 3; *II^e Apol.*, 7, 2; Irénée, *Adv. Haer.*, V, 29, 2); si le déluge est un *type* du baptême, c'est en tant que Dieu sauve Noé dans l'arche : cf. 1 Petr., 3, 18-21; 2 Petr., 2, 4-9.

mystères de la mort et de la Résurrection du Seigneur en lesquels se réalisaient toutes les figures du passé[12].

Car, si le baptême est une nouvelle création, c'est que le baptisé est incorporé au Corps du Christ qui est le nouvel Adam; si c'est d'un nouvel Exode qu'il s'agit, c'est que le Christ est la Pâque véritable, l'Agneau pascal dont le sang protège de l'extermination, le nouveau Moïse qui libère de l'esclavage du péché, qui anéantit dans les eaux l'ennemi du genre humain, qui, par le bois de la croix sanctifie l'eau du baptême, et qui fait couler de son côté, comme jadis le rocher de l'Horeb, l'eau qui désaltère et qui vivifie... Par la profession de foi c'est à tout cela que l'on s'engage à croire.

Mais à côté de la profession de foi, il faut aussi souligner l'importance que les Pères donnent à l'initiation à la prière de l'Église : les catéchèses expliquent non seulement le *Credo*, mais aussi le *Pater*, et, dans de nombreux rites, la récitation du *Pater* suit imédiatement le baptême; il est permis de penser que cet usage est déjà mentionné dans la Didachè[13]; en tout cas, il est indiqué par les plus anciens *ordines* syriens et byzantins : Chrysostome le signale[14]. La récitation du *Pater*, à ce moment, a en effet un sens très important, me semble-t-il : ainsi que le dit saint Ambroise, avant le baptême, les candidats au sacrement ne peuvent pas encore officiellement se considérer comme fils de Dieu et nommer celui-ci leur Père[15].

Il est un autre point sur lequel tous les auteurs sont d'accord : il s'agit de l'importance du rôle du démon dans la théologie patristique de l'initiation. Les rites eux-mêmes comportent une lutte, un conflit victorieux contre le mal. Or, par ce dernier mot, il faut entendre non pas seulement

12. Il est impossible évidemment de donner ici toutes les références à ces différents thèmes : on consultera les ouvrages sur la typologie du baptême (P. Lundberg, Daniélou...) ou sur la consécration des eaux baptismales (bref résumé dans *La Maison-Dieu*, 49, 1957, pp. 71-95).

13. L'instruction sur la récitation du *Pater* suit immédiatement celle sur l'administration du baptême (*Did.*, VII-VIII).

14. *Homil. VI in Coloss.*; P. G., 62, 342.

15. *De Sacramentis*, V, 19, éd. Botte, « Sources Chrétiennes », p. 93.

les tendances ou les habitudes mauvaises qui sont en nous, mais encore et surtout les créatures spirituelles révoltées contre Dieu : « Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, écrit saint Paul aux Éphésiens (6,12), mais contre les Principautés, contre les régisseurs de ce monde des ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes[16]. »

Les Pères de l'Église ont une conscience très aiguë de cette présence et de cette action de Satan; ils savent, ils le rappellent constamment, que le mal n'est pas de Dieu, qu'il a été introduit dans le monde avant tout par le diable. Ce dernier, en trompant l'homme que Dieu avait établi roi de la création matérielle, s'est pour ainsi dire assujetti le monde des corps tout entier; les mots de saint Paul aux Romains (8, 20), sur la création « assujettie à la vanité, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise », sont constamment rappelés par nos auteurs; c'est avec un réalisme vigoureux qu'ils parlent, suivant la terminologie de saint Jean, du Prince de ce monde (Jo., 12, 31, etc.), de ce monde qui gît au pouvoir du Mauvais (1 Jo., 5, 19). Mais Jésus, par sa Croix, a vaincu le démon, l'a dépouillé de son pouvoir sur le monde d'ici-bas, qu'il détenait depuis le péché de l'homme; la lutte contre ce pouvoir satanique, menée tout au long de la vie du Sauveur, parvient à son sommet dans la Passion et la Résurrection : « Il a dépouillé les principautés et les puissances, et les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal » (Col., 2, 15).

Toutefois, cette lutte se continue dans l'Église, et l'initiation chrétienne est aussi une initiation à cette lutte que le Christ continue dans son Corps. Les Pères de l'Église expliqueront donc abondamment les rites d'initiation qui se rapportent à cette lutte contre Satan; ces rites sont nombreux : exorcismes, renonciation à Satan, onction des catéchumènes...

Les exorcismes d'abord. Qu'il s'agisse des exorcismes sur l'eau, sur le sel, sur l'huile, ou des exorcismes sur le can-

16. Sur ce qui suit, voir l'article *Démon*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 142-151 (*dans l'Écriture* : S. Lyonnet); col. 152-189 (*démonologie chrétienne primitive* : J. Daniélou); col. 189-212 (*dans la plus ancienne littérature monastique* : A. et C. Guillaumont).

didat au baptême, le sens est identique : il s'agit d'enlever au démon l'emprise qu'il possède soit sur les éléments corporels, soit sur l'âme elle-même : « Reçois avec zèle les exorcismes, écrit Cyrille de Jérusalem, qu'il s'agisse d'insufflations ou d'imprécations. C'est pour toi chose salutaire. Pense que tu es un or adultéré et falsifié. Nous cherchons à avoir de l'or pur. L'or ne peut, sans feu, être purifié de ses impuretés. Ainsi l'âme ne peut être purifiée sans les exorcismes, qui sont les paroles divines, choisies dans les Saintes Écritures. Comme les fondeurs d'or, en soufflant sur le feu, font gonfler l'or caché dans sa gangue, ainsi les exorcismes, chassant la crainte par l'Esprit de Dieu et faisant bouillonner l'âme dans le corps comme dans sa gangue, chassent le démon ennemi et ne laissent que l'espérance de la vie éternelle[17]. » Saint Jean Chrysostome exprime un enseignement semblable : « Ce rite des exorcismes n'est pas sans portée ni raison. Puisque vous allez recevoir comme hôte le roi céleste, après notre sermon, ceux qui ont été désignés pour l'office dont il s'agit vous reçoivent, et, tels des gens qui donnent l'air à une maison où le roi doit descendre, ils purifient entièrement votre esprit par ces redoutables paroles, qui en expulsent tous les apprêts du Malin et le rendent digne de l'avènement du Roi. Car il est impossible que le démon, si féroce et si intraitable qu'il soit, ne doive, après ces paroles redoutables, et l'invocation du commun Maître de tous les êtres, vous quitter en toute hâte. Ce rite imprime aussi à l'âme une grande piété et l'amène à une profonde componction[18]. »

Précisons encore : il y a, sans doute, au cours de la cérémonie proprement dite du baptême, un rite destiné à la lutte contre Satan : c'est l'onction sur tout le corps que mentionnent Cyrille de Jérusalem, l'Euchologe de Sérapion, Chrysostome, le pseudo-Denys, et, en Occident, saint Ambroise[19]. Baumstark pense que le rite actuel de l'onction

17. *Procatéchèse*, 9; P. G., 33, 348-349.
18. *IIe catéchèse* de la collection Wenger, 12 (p. 140).
19. Pour ce dernier, il n'est pas absolument certain qu'il s'agisse d'une onction sur tout le corps; Dom Botte considère cependant cette explication comme plus probable; de même A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck, 1958, p. 167. Pour Chrysostome, voir les indications de A. Wenger, dans l'introduction à son édition des *Catéchèses*, pp. 90 sq.

in pectore et inter scapulas y correspond[20]. Mais c'est pendant la période *préparatoire* qu'avaient lieu les exorcismes proprement dits, habituellement chaque jour pendant la période qui suivait l'inscription (Éthérie, Chrysostome, Cyrille de Jérusalem) : le but de ces exorcismes est expliqué longuement par Cyrille de Jérusalem : il s'agit de vaincre les derniers assauts du démon contre les catéchumènes : en ces derniers jours, ils ont à s'exercer à la vie chrétienne et les tentations sont plus nombreuses que jamais. Les rubriques actuelles, dans le cas du baptême des adultes, en bloquant tous les exorcismes et l'onction en une seule cérémonie, ne gardent pas, semble-t-il, le sens ancien de ces rites : on peut penser qu'un geste liturgique effectué à plusieurs reprises pendant la préparation immédiate au baptême aurait une grande valeur de signification et d'enseignement.

Tandis que dans les exorcismes le candidat au baptême demeure, pour ainsi dire, passif, la renonciation à Satan va exiger de lui une démarche personnelle, un engagement; nous n'avons pas à nous arrêter aux rites eux-mêmes, mais au sens théologique que leur donnent les Pères. Ce sens n'est pas douteux : les Pères ont conscience que les sacrements ne sont pas des rites magiques qui opéreraient sans la libre coopération du sujet; c'est par sa libre volonté que le pécheur est soumis à Satan; sans doute, il ne peut se libérer de cet esclavage par lui seul, il y faut la grâce divine contenue dans les sacrements; mais l'homme doit librement consentir à cette grâce : « Puisque le diable, écrit Théodore de Mopsueste. ... fut pour vous cause de maux nombreux, il vous faut promettre de vous détourner de lui. Jadis, même si vous l'aviez voulu, vous ne l'auriez pas pu, mais puisque, grâce aux exorcismes, la sentence divine vous a promis la libération, vous pouvez dire : Je renonce à Satan[21]... »

Il y a ainsi dans l'initiation chrétienne un aspect pénitentiel qui est indiqué dans les rites eux-mêmes et qui est essentiel à la condition du chrétien : on ne saurait s'en étonner puisque c'est une humanité pécheresse que l'amour de Dieu invite à entrer dans le royaume. La *metanoia*, la

20. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953, p. 152.
21. *Homélies catéchétiques*, XIII, 5.

conversion, qui est un rejet de la vie du péché, est une condition essentielle pour quiconque désire le baptême : cette exigence, déjà clairement explicitée par les Actes des Apôtres (2, 38; 3, 19, etc.), se manifeste constamment dans la catéchèse patristique : tel est le sens qu'il faut donner aux jeûnes exigés avant le baptême, dès la Didachè[22], et il semble que l'invitation faite par ce dernier ouvrage à la *metanoia* pour ceux qui ne sont pas encore saints, soit une invitation au baptême[23]. Cette exigence de la pénitence est bien exprimée par Hippolyte de Rome dans son commentaire sur Daniel : « Quand l'Église désire recevoir le bain spirituel, deux servantes doivent de toute nécessité l'accompagner : c'est par la foi au Christ et par l'amour de Dieu que l'Église, *confessant ses péchés*, reçoit le bain[24]. »

On comprend donc que, avec la prédication de l'amour miséricordieux, les Pères de l'Église aient tant insisté sur la renonciation à Satan et aussi sur la lutte contre Satan, contre le péché et les séductions du péché. La renonciation à tout ceci implique donc un engagement personnel au changement de vie, à une transformation morale radicale : renoncer à Satan, c'est se convertir au Christ et à sa loi : « Celui en effet qui renonce au démon se tourne vers le Christ. Il le regarde face à face », écrit saint Ambroise[25]. Il s'agit là, selon Chrysostome, d'un véritable contrat : « Vous avez vu quelles sont les lettres du contrat? Après le renoncement au malin et à toutes les œuvres qui relèvent des intérêts du malin, le prêtre à nouveau vous fait dire : Et je m'attache à toi, Christ. Tu as vu son insondable bonté[26]! » C'est dans cette perspective que l'on comprend l'importance des exhortations morales qui font partie intégrante de la préparation des catéchumènes; on en perçoit l'importance dès les premiers écrits chrétiens : le traité des Deux Voies, qui reprend un enseignement moral du judaïsme, et que l'on retrouve dans la Didachè et le pseudo-Barnabé, exprime avec force cette exigence d'un choix, d'un engagement per-

22. *Did.*, VII, 4. Cf. l'édition du P. J. P. Audet, pp. 366-367.
23. *Did.*, X, 6; cf. Audet, pp. 410-424.
24. *In Danielem*, I, XVI; éd. Lefèvre, « Sources Chrétiennes », p. 102.
25. *De Mysteriis*, 7; éd. Botte, p. 109.
26. *Cat.*, II, 21, de l'éd. Wenger, p. 145.

sonnel[27], et saint Justin écrivait : « Ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine *promettent* de vivre selon cette doctrine[28]. »

Ceci est exprimé aussi par l'idée de combat : puisque le catéchumène s'engage dans le drame de la rédemption, il aura à lutter désormais contre Satan, il deviendra le soldat du Christ[29]; nous reviendrons sur cet aspect à propos de la confirmation; mais il faut remarquer encore que la lutte commence, qu'elle est même à un point particulièrement critique pendant la préparation au baptême et pendant les rites de l'initiation[30]. Mais, dans cette lutte, le catéchumène n'est pas seul : c'est toute l'Église avec lui qui combat, qui lutte, qui s'engage. C'est cet aspect que je voudrais mettre en lumière dans une deuxième partie.

Deuxième partie

Initiation à une communauté de salut

On a heureusement remis en lumière depuis un certain nombre d'années l'aspect communautaire, ecclésial, de tous les sacrements; l'encyclique *Mystici Corporis* contenait sur ce point une page capitale dont l'influence a été décisive[31].

Or ici encore, nous nous trouvons dans un domaine que les Pères de l'Église ont considéré constamment; ce n'est pas, à vrai dire, que l'on puisse découvrir de nombreux passages où ils traitent longuement cet aspect; mais l'idée leur est si naturelle qu'à chaque instant elle affleure, et qu'elle est toujours sous-entendue : ce n'est pas l'individu qu'ils considèrent seul, c'est toujours le peuple de Dieu, tout entier engagé dans l'œuvre du salut; c'est l'Église, qui succède au peuple d'Israël et dans laquelle se continue au

27. Cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, I, Tournai, 1958, pp. 371-374.
28. Justin, *Ire Apologie*, LXI, 2.
29. Cf. *Catéchèses XII et XIII* de Théodore de Mopsueste; *Catéchèse II* de Cyrille de Jérusalem, etc.
30. Voir, en particulier, Théodore de Mopsueste, *Catéchèse*, XII, 18-24; Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse*, 16; P. G., 33, 361.
31. Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis Christi*, A.A.S., XXXV, 1943, pp. 201-202.

cours des siècles l'intervention miséricordieuse de Dieu. Dans cette perspective l'initiation apparaît comme intéressant toute la communauté chrétienne : ce n'est pas simplement une affaire personnelle, ou, comme trop souvent de nos jours une simple fête de famille, mais une démarche où toute la communauté s'engage.

Ceci est déjà manifeste dans la part que prennent tous les fidèles à la préparation, à l'effort de pénitence; ainsi déjà la Didachè : « Avant le baptême, que le baptisant, le baptisé et *d'autres qui le pourraient* observent d'abord un jeûne; au baptisé tu dois imposer un jeûne préalable de un ou deux jours[32]. » De même saint Justin : « Nous leur apprenons (aux catéchumènes) à prier et à demander à Dieu dans le jeûne la rémission de leurs péchés. Et nous-mêmes *nous* prions et *nous* jeûnons avec eux[33]. » Il y a là quelque chose de très important : c'est l'Église tout entière qui collabore à l'œuvre de la conversion, de la pénitence pour les péchés : le catéchumène est aidé, soutenu dans sa démarche, par tous les autres. Et par conséquent l'effort de conversion qu'il commence ne s'achèvera pas avec son baptême : il aura à son tour à soutenir de sa pénitence persévérante tous ceux qui cherchent à échapper à l'emprise du démon.

Il est très significatif à cet égard que la préparation au baptême se soit insérée presque partout dans la période du carême et de la préparation à la Pâque : on a ainsi, dans la communauté tout entière, le spectacle d'un effort fait ensemble pour construire la cité de Dieu à partir des éléments arrachés peu à peu à la cité du diable, par la pénitence, par la prière commune, par l'exemple et le soutien mutuel de tous les membres; et c'est dans un corps de pénitents que le nouveau chrétien va être introduit par l'initiation chrétienne. Après la description des rites du baptême, Chrysostome avertit les catéchumènes que, une fois baptisés, ils auront à avoir souci du bien du corps tout entier : « Priez pour la paix des Églises. Supplicz pour ceux qui sont encore égarés; tombez à genoux pour les pécheurs... C'est de cette manière surtout que vous pousserez Dieu à plus de bienveillance encore. Car lorsqu'il verra que vous

32. *Didachè*, VII, 4.
33. JUSTIN, *Ire Apologie*, LXI, 2.

avez tant de soin de ceux qui sont membres du corps dont vous êtes, que vous avez un tel souci du salut des autres, grande sera l'assurance qu'il daignera vous accorder[34]. » C'est d'ailleurs là, ainsi que le fait remarquer le P. Wenger et comme l'avait déjà montré le P. Tromp[35], un lieu commun de la prédication de Chrysostome. Il y reviendra plus loin, dans les catéchèses qui suivent le baptême : « Prends soin aussi et préoccupe-toi de délivrer celui qui est du même corps que toi... Nous sommes en effet les membres les uns des autres[36]. » « C'est la fierté de l'Église, c'est le commandement du Sauveur, de ne point songer uniquement à toi, mais aussi au prochain[37]. » Le baptême incorpore à un corps vivant, et chacun des membres devient responsable pour sa part de la vie et du développement de ce corps.

Sous une forme plus théorique, Ambroise de Milan exprime le même enseignement. C'est dans l'Église que le Christ administre le baptême[38]; mieux, c'est l'Église elle-même qui est lavée dans l'eau du baptême[39], et c'est à elle aussi bien qu'au néophyte que s'adressent les paroles du cantique : « Que tu es belle, mon amie, que tu es belle[40]! » L'Église est le troupeau de Dieu, et les vertus de toutes les âmes régénérées lui appartiennent : « C'est en elles que l'Église est belle[41]. » Et lorsque chaque baptisé reçoit les sacrements, c'est l'Église qui est nourrie : *His igitur sacramentis pascit Ecclesiam suam Christus quibus animae firmatur substantia*[42]. D'où la nécessité pour chaque chrétien de collaborer par une vie sainte à la sainteté de l'Église.

En plus de cet aspect communautaire de l'initiation que j'oserais appeler son aspect missionnaire, apostolique, et qui est d'ailleurs souvent rattaché de façon spéciale à la confirmation, il est un autre aspect très important : l'aspect cultuel. Ce qui est le plus frappant dans le *De Sacramentis*

34. *Catéchèses* publiées par Wenger, II, 29-30, p. 150.
35. Wenger, *ibid.*, p. 150, note 1; cf. S. Tromp, *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Joannis Chrysostomi*, dans *Gregorianum*, XIII, 1932, pp. 177-210 et 321-372.
36. *Catéchèse*, V, 14; éd. Wenger, p. 207.
37. *Catéchèse*, VI, 18; p. 224.
38. *De Sacramentis*, II, 9.
39. *De Mysteriis*, 35.
40. *Ibid.*, 37.
41. *Ibid.*, 38-39.
42. *Ibid.*, 55.

de saint Ambroise, et qui se retrouve d'ailleurs dans toutes les catéchèses patristiques, c'est que l'initiation y est considérée avant tout comme une initiation aux mystères de l'Église, c'est-à-dire avant tout à l'Eucharistie : par les rites sacrés, le baptisé est introduit dans la seconde tente où le grand prêtre n'entrait qu'une seule fois par an; il devient membre du peuple sacerdotal[43], et peut dès lors s'approcher de l'autel où est le Corps du Christ[44]. L'invitation à s'approcher de l'autel est faite à chacun, et elle est faite à l'Église tout entière : « Venisti ad altare, vocat *te* Dominus Jesus, vel animam tuam, *vel ecclesiam* et ait : Osculetur me ab osculis oris sui[45]... *Anima tua* vel condicio humana, *vel ecclesia* videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, dignam quae ad altare Christi possit accedere, — quid est enim altare nisi forma corporis Christi? — videt sacramenta mirabilia, et ait : Osculetur me ab osculis oris sui[46]. »

Pour la première fois après le baptême et la consignation, le nouveau chrétien pourra s'unir au peuple sacerdotal, à la communauté qui commémore et reproduit l'unique sacrifice dont il sera désormais lui aussi, uni au Corps tout entier et à son Chef que représente le prêtre, à la fois l'oblateur et l'hostie. Un non-baptisé croyant, un catéchumène par exemple, peut participer à d'autres prières de la communauté; mais dès qu'il s'agit de la messe il n'en est plus ainsi : « Que nous soyons à l'église tous ensemble, écrit Cyrille d'Alexandrie, pour offrir le sacrifice, ou que nous soyons en d'autres lieux; que nous soyons seuls, ou à deux, ou trois et plus, c'est sans discrimination que sont admis à prononcer les hymnes tous ceux qui sont venus dans cette intention; en effet, en même temps que ceux qui sont déjà purifiés par le saint baptême, n'importe qui peut offrir le sacrifice (de louange). Mais celui qui est encore catéchumène et qui s'est joint aux parfaits pour louer Dieu, on l'écarte des *Mystères* plus élevés, et on l'exclut du Sacrifice du Christ[47]. »

Pour participer au culte officiel de la communauté, la

43. *De Sacramentis*, IV, 2-3.
44. *Ibid.*, IV, 4 sq.
45. *Ibid.*, V, 5.
46. *Ibid.*, V, 7.
47. *De adoratione in spiritu et veritate*, XII; P. G., 68, 833 *d s.*

sainteté intérieure ne suffit pas; il faut avoir été agrégé par un rite sensible, par le baptême, à l'Église qui est désormais le « royaume de prêtres et la nation sainte » dont parlait l'Exode (19, 4-6). Les chrétiens, selon Justin, sont « la véritable race archiprêtresse de Dieu[48] »; à eux seuls donc il appartiendra de participer à l'offrande du sacrifice et d'y communier conformément au principe du Lévitique : « Le prêtre qui a offert la victime, la mangera » (Lév., 6, 19); en effet, conclut Cyrille d'Alexandrie en s'appuyant sur ce principe, « dans les assemblées on offre les Mystères, et la race choisie (1 Petr., 2, 9) est admise à la table du Christ dans ces mêmes assemblées[49] ».

Cette participation des baptisés à l'offrande du Christ que représente le prêtre hiérarchique, se manifestera de bien des manières; seuls les baptisés peuvent offrir les dons qui seront la matière du sacrifice[50]; seuls ils pourront s'unir activement par leur présence, leurs chants et leurs prières à la liturgie eucharistique[51], et surtout à la communion[52]. Ce droit exclusif s'explique par une autre grande vérité qui se fait jour constamment; par le baptême on est introduit dans le peuple de l'alliance : or l'Eucharistie est le sacrifice qui scelle cette alliance et qui la renouvelle chaque jour.

Initiation à une communauté de salut et de culte, l'initiation chrétienne introduit donc dans une société où le nouveau membre aura désormais sa place; mais ce n'est pas une société inorganique, où toutes les fonctions seraient indifféremment attribuées à n'importe quel membre. Ainsi

48. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, CXVII.

49. *De adoratione in spiritu et veritate*, XII; P. G., 68, 829 *d*.

50. Cependant, selon saint Ambroise, ce n'est qu'après huit jours que le nouveau baptisé pourra participer à cette offrande, pour qu'on ait le temps de l'instruire (*In Ps. 118; prolog. 2;* C.S.E.L., t. 62, p. 4). Le *Testament de Notre-Seigneur* est on ne peut plus explicite sur le privilège des baptisés : « Non recipiatur panis catechumeni..., non est ipsius oblatio offerenda, priusquam baptismum susceperit » (I, 23; trad. I. E. Rahmani, Mayence, 1899; p. 37); cf. aussi Innocent Ier, *Epist. 25*, II, 5 (P.L., 20, 544).

51. Jacques de Saroug insiste beaucoup sur cette présence : mieux vaut être présent sans rien apporter, que d'offrir quelque chose sans être présent (*Poésie sur la messe pour les défunts*, d'après la traduction de S. Landersdorfer, pp. 66-67); de même saint Augustin, (*Serm.* LXXXII, 5; P. L., 38, 508).

52. « Que tous prennent soin qu'aucun infidèle ne goûte de l'Eucharistie... car c'est le corps du Christ qui doit être mangé par les fidèles » (Hippolyte, *Trad. Apost.*, c. 32; éd. Botte, p. 67).

que l'a bien montré Dom Gregory Dix, les cérémonies du baptême elles-mêmes manifestent avec la plus grande évidence la structure hiérarchique de l'Église dans laquelle on est introduit. On sait combien Clément de Rome insistera sur l'unité, sur la concorde qui doivent régner dans cette assemblée non seulement dans la réunion liturgique elle-même (1 Clém., XXXIV, 7), mais encore dans toute la vie de l'Église : « Chacun à son rang doit donc accomplir son office, en suivant les règles de son service avec gravité » (XLI, 1). Puisque l'Église est l'armée du Christ dans laquelle on est introduit par le baptême, on s'engage à la discipline, à la soumission chacun à son rang, pour que le but commun puisse être atteint (XXXVII, 1-4). Ainsi que le dira saint Ignace d'Antioche, il ne suffit pas de porter le nom de chrétiens, il faut l'être en vérité; or on ne peut pas l'être si l'on n'est pas soumis à l'évêque (Magn., IV, 1).

Ainsi la responsabilité du néophyte dans le corps du Christ où il est inséré par le baptême est fortement enseignée par tous les Pères de l'Église : d'où l'insistance sur l'enseignement moral qui précède et qui suit l'initiation, et qui se résume dans la règle d'or des deux préceptes de la charité.

Troisième partie

La confirmation

Alors que, lorsqu'il s'agit du baptême, les études récentes de théologie patristique manifestent une remarquable concordance, il est loin d'en être de même lorsqu'il s'agit de la confirmation : ici les opinions sont fort divergentes. Je ne pourrai pas m'attarder sur ces discussions, et je dirai simplement ce qui me semble pouvoir être affirmé avec certitude[53].

Un premier point, et qui me semble fondamental, est que, *là où les Pères distinguent clairement* le rite baptismal proprement dit du rite correspondant à la confirmation (ce qui n'est pas le cas pour la Didascalie ou pour Chrysos-

53. On pourra voir un exposé de l'état actuel de la question dans *La Maison-Dieu*, n° 54 (2e trimestre 1958).

tome, par exemple[54]), l'effet propre de ce dernier rite est de *donner l'Esprit-Saint* : tel est déjà l'enseignement d'Hippolyte de Rome, si l'on corrige, suivant la suggestion de Dom Botte, la version latine d'après le sahidique, l'arabe, l'éthiopien et le Testament de Notre-Seigneur; tel est aussi, me semble-t-il, l'enseignement de saint Irénée, et surtout de Tertullien qui écrit cette formule saisissante : « Ce n'est pas que dans les eaux nous recevions le Saint-Esprit, mais lavés dans l'eau, nous sommes préparés par le ministère de l'Ange à recevoir l'Esprit : l'Esprit descend sur l'âme purifiée par le baptême, comme jadis la colombe lâchée de l'arche de Noé était venue sur la terre purifiée par le déluge[55]. » Il en est de même pour saint Hilaire : « C'est après le bain du baptême que l'Esprit-Saint vole sur nous descendant des portes du ciel[56] »; semblablement saint Ambroise : « Après la fontaine, il reste encore à rendre parfait, quand à l'invocation du prêtre (*sacerdos* = évêque) l'Esprit-Saint est répandu[57]. »

Sans doute nombreux sont les cas où les Pères parlent du baptême comme d'une unique cérémonie comprenant et l'ablution dans l'eau et le don de l'Esprit : mais là où les rites sont certainement distingués, nos auteurs distinguent aussi les effets : par le baptême, le néophyte est lavé de ses péchés, par l'imposition des mains ou le chrême, le Saint-Esprit est conféré : tel est le résumé que nous rencontrons chez saint Pacien de Barcelone : « Par le bain les péchés sont lavés, par le chrême l'Esprit-Saint est versé[58] »; et déjà saint Cyprien précisait : « Ce n'est pas par l'imposition des mains, lorsqu'il *reçoit* le Saint-Esprit, que l'homme naît, mais c'est dans le baptême de l'Église, afin que, une fois né, il reçoive le Saint-Esprit... En effet l'Esprit ne peut être reçu que si déjà existe celui qui doit le recevoir

54. Cf. B. Botte, *Le baptême dans l'Église syrienne*, dans *Orient Syrien*, I, 1956, pp. 137-138; et, pour Chrysostome : J. Lécuyer, *San Juan Crisóstomo y la confirmación*, dans *Orbis Catholicus*, novembre 1958, pp. 377-393.

55. Tertullien, *Liber de Baptismo*, 6-8; cf. *La confirmation chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 54, 1958, pp. 25 sq.

56. Saint Hilaire, *In Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927).

57. *De Sacramentis*, III, 8 (éd. Botte, p. 73). — Cf. encore Gennade commentant Hebr., 6, 1 sq. (dans K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, p. 421).

58. *Serm. de baptismo*, VI (P. L., 13, 1093).

(*nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat*[59]). »

Ici se pose évidemment une difficulté sérieuse, dans la mesure où ces auteurs semblent refuser au baptême d'eau le pouvoir de donner l'Esprit-Saint. En Orient, il ne semble pas que le problème se soit posé en ces termes, car il ne semble pas que l'on y ait jamais séparé les deux rites, et quand l'évêque n'était pas présent, le prêtre qui baptisait accomplissait toute la cérémonie. En revanche, la question se posait en Occident, dès le troisième siècle, ainsi qu'en témoigne l'auteur anonyme du *De Rebaptismate* : on considérait le cas du catéchumène en danger de mort, lorsque l'évêque n'était pas présent pour le confirmer[60]. Tertullien répondait déjà que, dans ce cas, tout homme (pas une femme) pouvait baptiser[61], et le pape Corneille admet cette coutume tout en précisant qu'on doit ensuite, si possible, présenter le néophyte à l'évêque, car, bien qu'il soit baptisé, « il n'a pas reçu le sceau de l'évêque; n'ayant pas obtenu cela, comment aurait-il reçu l'Esprit-Saint[62] ? »

Mais, s'il meurt avant d'avoir reçu ce sceau, sera-t-il sauvé ? L'auteur du *De Rebaptismate* répondait par l'affirmative, et il semble bien que ce soit aussi la pensée des auteurs du 3e siècle que nous venons de citer, Tertullien et Corneille.

Et voici que saint Jérôme va embrouiller cette question : puisque, raisonne-t-il, on ne peut pas être sauvé sans avoir reçu l'Esprit-Saint, le baptême d'eau doit le conférer; et donc le rite spécial réservé aux évêques n'est qu'une simple cérémonie honorifique destinée à reconnaître et à marquer l'autorité de l'épiscopat. C'est la négation du sacrement de confirmation[63]. On reconnaît ici la tendance presbytérienne de saint Jérôme, qui se manifeste aussi dans sa position relative à la consécration épiscopale : l'évêque n'est qu'un simple prêtre avec une juridiction supérieure.

Il me semble qu'ici encore l'influence du raisonnement

59. *Epist. 74*, 7 (HARTEL, p. 804). On pourra voir encore dans le même sens les antiques rituels du baptême que vient de publier A. SALLES (coll. « Sources Chrétiennes », n° 59), pp. 58-60.
60. *De rebaptismate*, 4-6 (P. L., 3, 1183; HARTEL, 3, pp. 73 sq.).
61. *De Baptismo*, 7 et 17.
62. Dans EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 43, 15.
63. *Dial. adv. Lucifer.*, 6-9 (P. L., 23, 161-165).

trop simpliste de Jérôme a été profondément malheureuse. La pensée des Pères est autrement nuancée et riche : ils n'ignorent pas que dans le baptême d'eau il y a une présence et une activité de l'Esprit-Saint : il ne peut pas, en effet, y avoir de nativité spirituelle sans Esprit, comme l'affirme Firmilien de Césarée[64]; on ne peut revêtir le Christ sans l'Esprit, selon l'expression de Cyprien[65]; la rémission des péchés ne peut se faire que par l'Esprit-Saint.

On distinguera donc deux interventions de l'Esprit, quelle que soit la difficulté de les différencier, difficulté que manifeste l'incertitude du vocabulaire. On est d'abord régénéré *dans* ou *de* l'Esprit pour ne former qu'un seul corps; puis on est abreuvé de l'Esprit : ce sont les expressions mêmes de saint Paul (1 Cor., 12, 13) : « Tous, en effet, nous avons été baptisés *en* un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps... et nous avons été abreuvés *d'*un unique Esprit. » Telle est l'explication d'Augustin[66], et elle rejoint, me semble-t-il, la pensée d'Irénée : celui-ci aussi distingue deux activités de l'Esprit, comparables à celles de l'eau dans la première création. Comme Dieu mélangea l'eau aux parcelles de terre pour former le corps du premier homme, ainsi dans le baptême d'eau il unit et agrège les nouveaux baptisés au corps du Christ; comme ensuite Dieu fit tomber la pluie sur la terre pour lui faire produire des fruits, ainsi, par le don de l'Esprit, il abreuve chacun des membres du corps du Christ pour lui permettre de donner des fruits[67]. Irénée compare ailleurs cette deuxième action de l'Esprit à celle d'un aliment qui nourrit et fait croître[68].

On pourra donc parler d'un perfectionnement du baptême; pour ce dernier, à notre connaissance, il n'est jamais parlé (sauf quand on considère le rite d'initiation comme un ensemble, et sans distinguer explicitement baptême et confirmation) de *don* de l'Esprit, de l'Esprit qui remplit ou abreuve le chrétien; dans le baptême d'eau, l'Esprit

64. *Epist.* 75, 19 (parmi les œuvres de saint Cyprien; HARTEL, p. 816).
65. *Epist.* 74, 5.
66. *Serm.* 71, 12, 19.
67. *Adv. Haer.*, III, 17, 2.
68. *Adv. Haer.*, IV, 38, 3. — Cf. l'article cité dans *La Maison-Dieu*, 54, pp. 31-32.

purifie et unifie dans le corps du Christ, fait participer à la vie de ce corps; dans la confirmation il est donné comme une force qui fait agir, croître, et produire des fruits. Le baptême n'est pas un sacrement imparfait : dans son ordre il confère tout ce qui est nécessaire, la régénération, la rémission des péchés. La grâce de la confirmation est ordonnée à l'activité de chaque membre dans le corps du Christ.

Il me semble très important pour comprendre la pensée des Pères de signaler deux rapprochements qu'ils font entre la confirmation et d'une part la descente du Saint-Esprit sur le Christ au Jourdain, d'autre part la Pentecôte.

Le rapprochement entre la confirmation et la descente de l'Esprit sur le Christ au Jourdain est signalé dès Tertullien; on le retrouve chez saint Hilaire, Théodore de Mopsueste, Cyrille de Jérusalem [69]. Et puisque le Nouveau Testament considère que la venue de l'Esprit sur le Christ a été une onction spirituelle ordonnée à sa mission d'évangélisation et de lutte contre le démon, il en sera de même pour la confirmation. Cette conception a-t-elle influé sur le rite liturgique, est-elle à l'origine du passage de l'imposition des mains primitives à l'onction du saint chrême? Je ne saurais l'affirmer. Mais je pense que la relation entre l'onction du Christ au Jourdain et la confirmation a conduit la réflexion chrétienne à voir dans le sacrement l'onction spirituelle des combattants, des soldats du Christ : comme ce dernier, après la réception de l'Esprit, est conduit au désert pour lutter contre Satan, ainsi le nouveau confirmé est préparé par l'Esprit aux luttes spirituelles contre le royaume du démon. On sait la fortune qu'aura cet enseignement en Occident; sans doute, c'est directement sur une homélie du pseudo-Eusèbe d'Emèse que se base surtout la théologie médiévale, mais, en fait, on peut l'appuyer sur bien des témoignages de premier ordre, en particulier sur ceux de Cyrille de Jérusalem, de saint Hilaire de Poitiers, et peut-être déjà de Théophile d'Antioche. On aurait tort, il est vrai, de réduire l'effet de la confirmation à donner des armes au soldat du Christ, et Dom Botte a raison de protester contre une telle limitation. Mais derrière cette métaphore, il y a bien plus : en fait la lutte contre le démon n'est que l'aspect négatif d'une mission plus générale de

69. Voir les références dans l'article cité pp. 37 sq.

croissance et d'extension du Royaume de Dieu; tel était déjà, selon le Christ lui-même prêchant à Nazareth, le sens de l'onction du Jourdain, et tel est aussi, selon les Pères, le sens du don de l'Esprit que confère la confirmation.

Ceci sera encore plus clair si l'on étudie la confirmation dans ses rapports avec la Pentecôte[70] : ici c'est le début de la vie publique de l'Église, comme la théophanie du Jourdain avait inauguré la vie publique du Seigneur. Chaque membre du corps du Christ reçoit l'Esprit-Saint pour pouvoir remplir, dans la mission générale de l'Église, la part qui lui revient : tel est l'enseignement de Tertullien, de Cyrille de Jérusalem, de saint Augustin. Il n'est pas possible de nous attarder sur ce point. Mais je voudrais souligner cependant que cette relation avec la Pentecôte est indiquée par le Pontifical romain de la confirmation : *Deus qui apostolis tuis Sanctum dedisti Spiritum et per eos eorumque successores ceteris fidelibus tradendum esse voluisti...*

Ces conclusions seraient d'ailleurs confirmées par l'étude des enseignements des Pères concernant le sens du *myron*, de l'onction faite avec le saint chrême : les Pères interpréteront ce rite à la lumière de la parole de saint Paul qui voit dans les chrétiens « la bonne odeur de Jésus-Christ », c'est-à-dire une force de propagation de la connaissance du Sauveur dans le monde entier (cf. 2 Cor., 2, 15); cet enseignement de Cyrille de Jérusalem, de saint Athanase, de saint Hilaire, passera dans la théologie de saint Thomas.

Ce trop rapide aperçu peut donner une idée de la richesse de la théologie des Pères concernant l'initiation chrétienne. Beaucoup serait à ajouter, et, en particulier, il faudrait dire tout ce qui concerne l'Eucharistie, qui termine l'initiation et sans laquelle celle-ci n'est pas achevée. Il est impossible de le faire ici; on se rappellera seulement, après ce qui a été dit plus haut de l'entrée dans la *communauté* de la nouvelle Alliance, combien la participation au sacrifice qui scelle cette Alliance est significative; c'est l'Eucharistie qui donne son vrai sens à toute l'initiation chrétienne; c'est à la lumière du sacrifice du Christ qu'il faut tout considérer, car c'est là que se résume le plan éternel de l'amour de Dieu.

Joseph Lécuyer, C.S.Sp.

70. *Ibid.*, pp. 47 sq.

SIGNIFICATION BAPTISMALE DU CARÊME ET DE L'OCTAVE PASCALE

On m'a demandé de vous parler de la signification baptismale du Carême et de l'Octave pascale. Le sujet est bien vaste pour un aussi bref rapport, et il n'est pas possible de rappeler tous les témoignages traditionnels qu'il conviendrait d'invoquer. Au lieu du résumé historique, schématique et incomplet, auquel le manque de temps nous contraindrait, il a semblé préférable de partir des résultats acquis en la matière par les théologiens et les historiens, et il a paru plus opportun de montrer comment ces résultats pourraient suggérer une réponse aux nécessités pastorales avec lesquelles nous affronte la réalité d'aujourd'hui et des années à venir. Commençons par la question du Carême.

*
* *

Comment le chrétien, pratiquant ordinaire, voit-il le Carême ? De la lettre pastorale qu'on lui lit au début du Carême, et des prédications qu'il entend, il retient avant tout les réglementations qui lui sont rappelées touchant le jeûne et l'abstinence. Pour lui, pratiquant moyen, le Carême est un temps de pénitence et de jeûne, caractère auquel sont associés la couleur violette des ornements et les voiles dont on recouvre crucifix et statues. Comme la discipline actuelle, jointe aux exigences de la vie de chacun, atténue le caractère pénitentiel du Carême, le chrétien a en outre l'impression que ce temps est en voie de s'estomper, sinon de disparaître.

Si le pasteur essaie d'élargir cette vue trop étroite en présentant le Carême comme la préparation de la Pâque,

il est encore compris jusqu'à un certain point, car — tout le monde le voit bien — le Carême est un temps qui s'achève avec la semaine sainte et avec Pâques, mais, trop souvent, l'idée de préparation ne va pas plus loin que cette succession temporelle.

Si le pasteur ajoute que le Carême est un temps plus intense de vie pénitentielle, qui doit déboucher dans la réception du sacrement de pénitence, on le suit encore un peu, car, effectivement, on se confessera aux approches de Pâques, mais on ne voit pas toujours, hélas, que le Carême doit être cet effort plus intense de conversion du cœur qu'exige le sacrement. On ne voit pas que le Carême est un temps privilégié de conversion : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*, comme le dit l'épître du I^er^ dimanche de Carême (2 Cor., 6, 1). Si, pour le signifier, le pasteur fait appel à l'ancienne discipline pénitentielle, qui renfermait dans le temps du Carême la vie pénitente de ceux qui étaient alors réconciliés solennellement le jeudi saint, on l'écoutera comme on écoute quelqu'un qui raconte une histoire du temps passé, mais on n'aura pas encore perçu comment le Carême actuel doit être pour chaque chrétien, peu ou prou pécheur, ce temps de la pénitence, de la *metanoia*, que le sacrement fera aboutir efficacement au retour effectif à Dieu.

Si, enfin, le pasteur présente le Carême comme une préparation au baptême, il étonnera certainement et ne sera pas compris. Sauf exception rarissime, les baptêmes sont sans lien avec le Carême, ni temporellement, ni encore moins idéologiquement. Si, par hasard, — et tous, hélas, ne le feront pas — le curé de la paroisse administre un baptême dans la nuit pascale, on y verra une originalité exceptionnelle. Si, à la rigueur, on perçoit un lien entre ce baptême et cette vigile, parce que cette vigile invite désormais tous les chrétiens à renouveler leur profession de foi baptismale, on n'y verra pas pour autant l'aboutissement d'un long cheminement, dont le Carême a été l'ultime période et le temps fort.

Sans être trop pessimiste, on peut affirmer que, pour l'ensemble des chrétiens, le Carême n'a rien conservé de son grand sens traditionnel.

Et pourtant, *objectivement*, le Carême n'a pas changé de

structure. Son organisation liturgico-canonique est demeurée, pour l'essentiel, ce qu'elle était au 7e et au 8e siècle. Le sens complexe, ou mieux, les différents sens, distincts et complémentaires, que nos pères percevaient dans le Carême, sont encore inscrits dans la structure objective de la liturgie et des règlements canoniques. Le problème le plus urgent et le plus étendu est donc de rendre au peuple chrétien la perception du sens authentique du Carême. Il faut lui apprendre à reconnaître ce qui existe toujours et qu'il n'a plus d'yeux pour voir.

Il s'agit de renouveler, chez le chrétien, la perception des trois grands axes traditionnels selon lesquels le Carême est toujours construit, structure qu'un saint Léon signalait comme une vérité qui va de soi, et qui, effectivement, allait de soi pour ses auditeurs du 5e siècle.

Pour les chrétiens du 5e siècle, chacune des réalités évoquées par saint Léon était non seulement inscrite dans l'objectivité des rites et des lois, mais concrètement vécue par tous ces *catéchumènes* qui avaient donné leur nom au début du Carême et qui se préparaient au baptême pascal; elle était vécue par tous ces *pénitents* qui avaient « reçu la pénitence », au début du Carême, et qui s'efforçaient à la conversion, en vue de leur « réconciliation » le jeudi saint; elle était vécue, enfin, par *tout le peuple chrétien*, qui, dans la prière, dans la pratique des vertus chrétiennes, dans la pénitence et dans l'aumône, s'efforçait lui aussi de vivre plus intensément la vie chrétienne comme une vie « baptismale » et « pénitente » : *Accedentes ergo ad quadragesimae initium, id est, ad diligentiorem Domini servitutem...* (Saint Léon, *sermon* 39, 3; *P. L.*, 54, 264 C.)

Catéchumènes, pénitents, baptisés, ces trois grandes catégories de chrétiens se mettaient, pendant le Carême, plus décidément à la suite du Christ, marchant avec lui, à son exemple et avec son aide, et s'avançant ainsi vers le salut qui culmine dans la Pâque, Passion et Résurrection du Chef, auxquelles tous auront part, les uns, par le sacrement de pénitence, les autres, par le baptême, et tous, par la communion eucharistique.

S'adressant à un peuple chrétien qui vivait le Carême comme temps de préparation baptismale, comme temps de conversion, et comme association plus étroite au Christ

mourant et ressuscitant, saint Léon était non pas seulement « ouï », mais « compris », lorsqu'il définissait ainsi le Carême : *Harum autem affectionum* (amor Dei et amor proximi) *duplex unitas omni quidem tempore exercenda et proficienter augenda, sed* NUNC INCREMENTIS AMPLIORIBUS DILATANDA, *ut quadraginta dierum ieiunium, quod festi paschalis est praevium, interiorem cordis auditum illius vocis instar moveat qua verbis Isaiae prophetae Ioannes Baptista dicebat : « Parate viam Domini, rectas facite semitas eius. »* SIVE *enim illam partem populi cogitemus, quae, dudum certamina evangelici agonis ingressa, per spiritalis stadii cursum indesinanter tendit ad palmam;* SIVE *illam quae, lethalium conscia peccatorum, per reconciliationis auxilium festinat ad veniam;* SIVE *illam quae, sancti Spiritus regeneranda baptismate, vetustate Adam exui, et Christi cupit novitate vestiri. Apte et utiliter* OMNIBUS *dicitur : « Parate viam Domini, rectas facite semitas eius »* (*Sermon* 45, 1; *P. L.*, 54, 288 C)[1].

Ces paroles de saint Léon seraient-elles périmées? Il y a toujours un peuple chrétien qui doit se rapprocher du Christ. Il y a toujours un peuple chrétien pécheur. Et il y a toujours un peuple chrétien qui demeure fondamentalement un peuple de baptisés.

Certes, il n'y a plus cette classe particulière de « pénitents » (*ordo paenitentium*) qui illustrait, par sa mise à part et sa façon de vivre, la conversion que le Carême devait procurer chez tous. Mais la foule des pécheurs n'est pas moins grande aujourd'hui qu'autrefois.

1. « De ces amours (l'amour de Dieu et l'amour du prochain), la double unité doit être pratiquée en tout temps et progresser, mais MAINTENANT ELLE DOIT SE DILATER PAR DES ÉPANOUISSEMENTS PLUS AMPLES, afin que le jeûne de quarante jours qui précède la fête pascale touche l'ouïe intérieure du cœur à la manière de cette voix que Jean-Baptiste faisait entendre, avec les paroles du prophète Isaïe : « Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers. » SOIT, en effet, que nous pensions à cette partie du peuple qui, déjà entrée dans les luttes du combat évangélique, tend sans défaillance à la palme du triomphe en courant dans le stade spirituel; SOIT à celle qui, consciente de péchés qui donnent la mort, se hâte vers le pardon, par le moyen de la réconciliation; SOIT celle qui désire, en étant régénérée par le baptême du Saint-Esprit, dépouiller la vétusté d'Adam et revêtir la nouveauté du Christ. C'est A TOUS que l'on dit avec à-propos et pour leur profit : « Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers. » (Trad. de la rédaction.)

Certes, il n'y a plus, dans chaque église, ce groupe des catéchumènes dont la présence rappelait inévitablement que le Carême achevait leur préparation au baptême. Mais il y a encore des catéchumènes. Il y en a dans les pays de mission, qui recevront le baptême à Pâques : qui en parle aux chrétiens de nos paroisses ? Il y a aussi, dans quelques grands centres européens, des catéchumènes qui recevront eux aussi le baptême à Pâques : qui les signale à l'attention des chrétiens des autres paroisses ? Et si, d'aventure, ces différents catéchumènes sont rappelés à l'attention des chrétiens, cela crée-t-il chez ces derniers un véritable « souci » ? Se sentent-ils les membres de la grande famille chrétienne, qui va bientôt avoir de nouveaux enfants ? Éprouvent-ils tous ce qu'une mère éprouve — angoisse et joie tout ensemble — et aspirent-ils, comme elle, à la réalisation de la naissance baptismale de ces nouveaux fils et de ces nouveaux frères ?

Poser la question, c'est, hélas, la résoudre. Ce souci n'existe pas, en général, et son absence est le signe que le peuple chrétien ne se reconnaît plus assez lui-même comme un « peuple baptismal », né du baptême et demeurant fondamentalement un peuple de *fideles*, qui a été fondé sur la profession de foi baptismale.

Parce que le peuple chrétien ne vit plus assez comme un peuple de baptisés et de repentants, il ne peut plus se soucier avec intensité ni des catéchumènes, ni des pécheurs, qui, à des titres différents, ont à s'insérer ou à se réinsérer dans le peuple chrétien. Il ne peut non plus se soucier assez d'approfondir lui-même son propre enracinement dans la réalité chrétienne, grâce à la purification de la pénitence et grâce à l'épanouissement de sa vie de *fidelis*, dont le Carême lui offre les moyens : *tempus acceptabile, dies salutis*...

Parce que les pénitents individuels ne voient pas le peuple chrétien utiliser le Carême pour approfondir sa propre conversion, laquelle n'a jamais pris fin, les pénitents individuels sont-ils invités par là à faire de leur Carême l'instrument de leur conversion ? Où est le spectacle de tout un peuple, *pénitent avec les pénitents*, que le diacre romain avait sous les yeux, à la fin du 5e siècle, et qui lui faisait dire au Pontife à qui il présentait les pénitents pour la

réconciliation du jeudi saint : *Moveant te pro eis fraterni fletus et circumstantium gemitus, non pro suis sed pro alienis peccatis, non penitus alienis, quia in uno corpore et sub uno capite patientibus quibusdam membris compatiuntur* (Corpus Christianorum, IX, 356). *Omnium ergo te caritas moveat quae in te honoratius habitat, ut tuo interventu et istorum pro suis et illorum pro fratrum delictis preces et fletus exaudiantur a Domino, ut sit omnium communis salus quorum in communi delicto communis est gemitus, atque in societate corporis Christi sit omnium gaudium post dolorem quorum non omnium vulnus, sed omnium dolor est propter individuam caritatem...* (*Ibid.*, 360)[2].

Parce que le peuple chrétien, pris comme tel, ne se sent plus assez un peuple baptismal, qui vit de son baptême et n'a jamais achevé d'en réaliser les exigences, les catéchumènes ne peuvent pas trouver dans ce peuple le milieu propice à leur propre formation. Alors même qu'on aurait lié en fait leur ultime formation avec le temps du Carême, la célébration du Carême par l'ensemble du peuple chrétien ne leur apporterait pas l'appui spécifique auquel ils ont droit. Le Carême redeviendra un temps de catéchuménat, quand il redeviendra, pour tout le peuple chrétien, un temps privilégié de vie baptismale. Les « mœurs » de ce peuple apprendront alors au catéchumène ce que c'est que de devenir chrétien. La leçon de choses viendra illustrer l'enseignement théorique du catéchiste.

En recevant en lui le catéchumène pour qu'il prenne part à la première partie de l'Assemblée, un peuple vraiment baptismal le « porterait » comme on porte un enfant. C'est *avec lui* que le catéchumène entrerait dans l'audition « reli-

2. « Laissez-vous émouvoir en leur faveur par les pleurs de leurs frères, par les gémissements de ceux qui les entourent et qui pleurent, non pour leurs propres péchés, mais pour ceux d'autrui; péchés qui ne sont pas entièrement d'autrui, car, ne formant qu'un seul corps dans un seul chef, ils compatissent à la souffrance de certains des membres. — Laissez-vous émouvoir par cette charité qui réside en vous avec plus d'éclat afin que, par votre intercession, les prières et les pleurs que ceux-ci versent pour leurs propres péchés, et ceux-là pour les péchés de leurs frères, soient exaucés par le Seigneur, afin qu'il y ait un salut commun pour tous ceux qui exhalent un gémissement commun dans le péché commun, et que, dans la société du corps du Christ, la joie de tous succède à la douleur, alors que la blessure n'est pas le fait de tous, mais la douleur de tous est causée par l'indivisible charité... » (Trad. de la rédaction.)

gieuse » de la Parole de Dieu, livrée dans les péricopes bibliques dont un grand nombre ont été choisies, pendant le Carême, en vue de la formation des catéchumènes. C'est *avec lui* que le catéchumène répondrait à Dieu par le chant des antiennes et des psaumes, dont le choix fut aussi fait en vue de sa propre prière de catéchumène.

Il serait donc souhaitable qu'on mît en relief, dans la prédication, le caractère baptismal et pénitentiel (les deux choses étant étroitement associées) de beaucoup de péricopes quadragésimales.

A ce propos, un vœu pourrait être émis, celui de voir reparaître aux 3e, 4e et 5e dimanches de Carême, les grandes péricopes johanniques *De Samaritana* (Jo., 4, 6-42), *De caeco nato* (Jo., 9, 1-38), *De Lazaro* (Jo., 11, 1-45), qui, autrefois, à Rome comme dans les autres pays latins, se trouvaient placées ces dimanches-là. Puisque, d'autre part, notre 2e dimanche de Carême n'est plus « vacant », il serait souhaitable que la péricope johannique *De Abraham* (8, 12-59) vînt remplacer l'actuelle péricope évangélique, qui est la simple répétition de l'évangile de la veille. Les lectures correspondantes devraient évidemment suivre les péricopes évangéliques, dans ce déplacement (Num., 20, 1-13; Is., 1, 16-19; III Rg., 17, 17-24...).

Il est, en effet, regrettable que ces grands textes ne soient pas lus à l'Assemblée dominicale, et que, sauf les rares assistants des messes fériales, l'ensemble des chrétiens soient pratiquement coupés de ces textes fondamentaux, qui, chaque année, viendraient renouveler chez le chrétien le sens de la foi et le sens du baptême. Et quelle pierre d'attente pour les futurs catéchumènes, si, un jour, l'Église nous accordait de refaire, ces dimanches-là, les antiques scrutins!

Pour que l'admission des catéchumènes à la première partie de l'Assemblée porte tous ses fruits, il ne serait pas inutile de rétablir le renvoi des catéchumènes, après l'homélie. Ce rite du renvoi serait plus efficace que tous les discours pour faire « éprouver » par les catéchumènes que le baptême leur ouvrira pleinement une entrée interdite, l'entrée dans l'Assemblée eucharistique. Ce rite du renvoi leur ferait saisir que les chrétiens sont un « peuple » nouveau,

distinct de tous les autres peuples, et, conséquence normale pour qui sait ce qu'est l'Église, cette découverte pratique du peuple chrétien serait en même temps la découverte de l'Eucharistie et de son rôle dans l'unité ecclésiale. Ils comprendraient, grâce à leur renvoi, qu'être de l'Église et communier au Christ réellement présent dans l'Eucharistie, c'est tout un : leur baptême en acquerrait à leurs yeux, toute une dimension qui, pour eux, serait restée jusqu'alors bien théorique.

Ajouterai-je que les baptisés qui assisteraient à ce renvoi des catéchumènes, y trouveraient la révélation de ce qu'ils sont en le sachant mal, les membres du peuple chrétien, de l'Église, et les seuls capables d'offrir le sacrifice eucharistique et de s'asseoir à la table du Seigneur ?

Grâce à la restauration de la vigile pascale, pour laquelle on ne rendra jamais assez grâces, le peuple chrétien est maintenant en quelque sorte contraint de s'interroger sur son baptême. Pour préparer le renouvellement de la profession de foi baptismale, il faudra bien, coûte que coûte, que tout soit mis en œuvre pour que le peuple chrétien redécouvre le caractère baptismal du Carême. — Mais cela suffit-il pour rendre au Carême sa pleine dimension baptismale, si maintenant l'on prend en considération tous ces catéchumènes adultes qui, dans nos grands centres, sont de plus en plus nombreux : on les compte souvent par dizaines! On pourrait se croire revenu au 4e ou au 5e siècle, et ce n'est peut-être pas tellement une illusion!

A ces nombreux catéchumènes adultes, que proposons-nous ? Une « instruction » religieuse (doctrinale et morale). Dans l'état de choses actuel, nous ne pouvons rien leur offrir d'autre, car la généralisation des baptêmes d'enfants a fait disparaître, ou presque, les rites du catéchuménat. Cette disparition était normale; elle fut le signe éclatant de la réussite de la prédication chrétienne. Mais notre temps nous fait à nouveau coudoyer des païens de plus en plus nombreux, et, pour eux, rien n'a été repris des anciens rites, de telle sorte que, de leur propre aveu, les catéchumènes modernes ont l'impression que devenir chrétien, c'est, je cite, « apprendre un certain nombre de choses ».

C'est en effet une « instruction » que nous leur propo-

sons, et ce n'est plus à proprement parler une « initiation ». Il est bien vrai, et il faut le reconnaître, que la participation des catéchumènes à la première partie de la messe les place déjà dans une audition de la Parole de Dieu qui cesse d'être une pure instruction intellectuelle, pour devenir, ou du moins tendre à devenir une audition « religieuse ». Mais, que fait-on pour les « aider » à correspondre à l'idéal doctrinal et moral qu'on fait briller devant leurs yeux ? Où l'Église leur applique-t-elle sa puissance d'intercession et de sanctification, elle qui n'est pas une église protestante, mais l'Église des rites et des sacrements ?

Quand on se place devant les besoins spirituels des catéchumènes adultes, et quand, en même temps, on songe aux possibilités qu'offrait un rituel comme celui du cardinal Santori († 1602), on ne peut s'empêcher de regretter que le Rituel romain n'ait pas adopté un authentique rituel du baptême des adultes. Pourquoi le Rituel de 1614 ne l'a-t-il pas fait ? Peut-être, tout simplement, parce qu'on n'avait pas une claire perception des nécessités pastorales qui auraient exigé cette restauration pour d'autres pays que les pays occidentaux du 17e siècle.

Mais, si l'on envisageait un jour une telle restauration, je ne pense pas qu'on pourrait aujourd'hui reprendre tel quel le rituel des adultes du cardinal Santori. Ce rituel, en effet, n'est pas autre chose qu'un dérivé de l'ancien rituel des sept scrutins, lequel avait été sciemment organisé, au 7e siècle, pour le baptême des petits enfants (*ordo XI*, de l'édition Andrieu, ou *ordo VII*, de l'édition Mabillon). Le cardinal Santori a donc, en fait, redéveloppé dans le temps un rituel hybride, dans lequel, aux rites du baptême des adultes, se mêlent des rites créés exprès pour le baptême des petits enfants.

Si l'on voulait restaurer un authentique rituel des adultes, il faudrait soumettre la tradition liturgique romaine à une sérieuse étude liturgico-théologique, dont le but serait de dégager, à partir des rites traditionnels, les structures essentielles d'une véritable préparation des adultes au baptême.

Mais revenons à notre sujet, afin de relever rapidement quelques exemples des difficultés pastorales auxquelles nous nous heurtons *du seul fait* de l'organisation actuelle du rituel baptismal.

Les catéchumènes ont souvent exprimé leur étonnement d'être soumis, au moment même du baptême, « après coup », disent-ils, à tout un ensemble de rites dont ils ne peuvent pas ne pas voir qu'ils ont été conçus pour correspondre à des étapes de leur propre formation qu'ils ont déjà franchies. Certains sont devenus catéchumènes depuis six mois, douze mois, et plus, et voilà qu'on leur applique, au moment même du baptême, les rites de l'admission au catéchuménat! Ils ne comprennent pas non plus que les prières dont ils sont l'objet, au moment même du baptême, demandent à Dieu de les faire « progresser de jour en jour », afin qu'ils soient prêts un jour à recevoir le baptême...

Il semblerait donc tout indiqué que l'Église correspondît plus adéquatement aux besoins réels de ses catéchumènes en restaurant, avec toute la prudence requise, les anciens rites du catéchuménat des adultes : rites distincts de l'admission au catéchuménat, rites distincts des scrutins...

Rétablis aux dimanches de Carême, les scrutins devraient comporter, outre les exorcismes[3], les trois grandes traditions de l'Évangile, du *Pater* et du *Credo*. Recevant ces grands textes comme des textes « sacrés », livrés dans une authentique célébration religieuse, le catéchumène, et plus tard le chrétien baptisé, y verraient autre chose que des paroles humaines sur Dieu; ils y verraient plus facilement la Parole même de Dieu.

Si, enfin, on demandait au catéchumène de professer solennellement sa foi, lui personnellement, par un acte distinct, accompli au cours de la vigile pascale, ne pensez-vous pas que cet acte public y trouverait un caractère d'engagement religieux et ecclésial qu'il a moins facilement dans un baptême « privé » ? Et ne pensez-vous pas qu'après avoir assisté à cette profession de foi du nouveau baptisé, les autres baptisés reprendraient à leur tour avec moins de routine la profession de foi de leur baptême ? Ne pensez-vous pas qu'ici encore le peuple chrétien profiterait autant que

3. On se plaint de ce que le chrétien moderne ne croit plus au démon et à son empire. Les exorcismes des scrutins manifesteraient que l'Église n'a rien renié de son enseignement. En les exécutant à part et d'une façon solennelle, l'Église « révélerait » mieux au monde moderne le Malin, dont la ruse suprême est de faire croire qu'il n'existe pas, et elle remettrait opportunément le catéchumène, et ensuite le baptisé, devant les nécessités de cette lutte contre le démon.

le catéchumène de cette restauration plus complète des rites quadragésimaux du baptême ?

Une telle restauration n'aurait pas de retentissement immédiat dans les églises qui n'auraient pas de catéchumènes. C'est vrai. Mais il serait facile de reprendre, dans toutes les églises, les anciennes oraisons des messes de scrutin, et, aux dimanches de Carême, d'être autorisé à les placer sous la même conclusion que l'oraison de la messe, ainsi qu'on le fait aux messes d'ordination. Le peuple chrétien serait ainsi officiellement convié à prier pour les catéchumènes de l'univers entier. Ce serait un bon moyen de réveiller au cœur des chrétiens le souci de l'accroissement de l'Église, la hantise de voir reculer l'empire du démon et l'angoisse de voir accéder à la foi et au baptême tant d'hommes qui, parmi nous ou loin de nous, sont encore assis dans les ténèbres de la mort.

*
* *

Pour un peuple chrétien ainsi renouvelé dans son sens du baptême, les célébrations de la semaine pascale ne seraient plus lettre morte. Il y a encore quelques rares paroisses où, pendant les deux ou trois premiers jours de la semaine pascale, l'assistance se fait plus nombreuse. Mais, en général, les églises sont aussi vides ces jours-là que les autres jours. On peut se l'expliquer au moins partiellement en remarquant que, bien souvent, le chrétien ne sait plus que le mystère de Pâques est son propre mystère.

Les prédications apologétiques sur la résurrection du Christ, malgré leur utilité, ont fait plus de mal que de bien, car elles ont fait regarder la résurrection du Christ comme un événement individuel. L'on n'a plus rappelé, et finalement l'on n'a plus perçu que « nous sommes ressuscités avec le Christ », le baptême nous ayant fait effectivement participer à sa Mort et à sa Résurrection. Cette liaison intime du Ressuscité et de ses membres n'étant plus perçue, il était quasi impossible qu'on continuât de voir dans la semaine pascale la célébration autant du nouveau peuple de Dieu que de son Chef ressuscité.

Ces deux réalités sont, en effet, étroitement associées dans

les célébrations de cette semaine. Les lectures tirées du *Livre des Actes* sont pour la plupart des prédications baptismales, qui annoncent le Christ ressuscité et introduisent à l'acte du baptême. Quant aux lectures tirées de la première Épître de saint Pierre, il n'est pas nécessaire d'en rappeler le caractère proprement baptismal. L'entrelacement étroit des deux thèmes de la résurrection et du baptême, dans les célébrations de la semaine pascale, est donc l'expression de la vérité centrale du christianisme, vérité que la prédication doit souligner fortement, si l'on ne veut pas prendre son parti de la désertion actuelle de la semaine pascale[4].

*
* *

L'idée qui m'a surtout guidé dans cet exposé, c'est qu'il ne suffit pas d'instruire, sous peine de laisser l'auditeur sur un plan purement scientifique et théorique. Il ne suffit pas non plus que la matière de l'enseignement soit religieuse. Il faut encore que l'acte par lequel on livre la vérité, et l'acte par lequel l'auditeur l'accueille, soient *des actes formellement religieux*. Ils ne le sont vraiment que s'ils prennent la forme de « célébrations » proprement dites. C'est pourquoi les besoins pastoraux actuels appelleraient une restauration plus conséquente de l'ensemble du Carême comme temps baptismal et pénitentiel.

Antoine Chavasse.

4. Cf. A. Rose, *Les lectures bibliques de l'octave pascale. La proclamation du salut*, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*, 36 (1955), 57-65.

LE RITE BAPTISMAL DANS L'ANCIENNE LITURGIE HISPANIQUE

Durant la période romano-wisigothique le thème du baptême est fréquemment traité dans les écrits des auteurs ecclésiastiques, dans les prescriptions conciliaires et dans les décrétales des papes.

I. — Auteurs ecclésiastiques

Chronologiquement le *Tractatus de Baptismo* de l'évêque de Barcelone saint Pacien est le premier. Il est destiné aux catéchumènes, auxquels il expose brièvement la nature du sacrement dans l'ordre du salut, et il ne constitue pas une source importante pour la connaissance du rite baptismal en dehors de la distinction précise entre les catéchumènes, simples auditeurs, et les compétents, comme constituant un degré précédant immédiatement la réception du baptême[1].

L'évêque Grégoire d'Elvire au 4e siècle, contemporain du précédent, témoigne aussi des deux degrés du catéchuménat dans ses *Tractatus in Sacram Scripturam*[2], où il se préoccupe davantage de la catéchèse doctrinale des futurs chrétiens que de l'instruction liturgique.

Au début du 5e siècle la question baptismale surgit de nouveau, mais à cause de la campagne pour la christianisation des juifs de Minorque. La lettre de l'évêque de Minorque, Sévère, nous apprend que dans l'année 418 une polémique aigre s'est élevée entre les chrétiens et les juifs, qui s'est achevée par le baptême des juifs, ceci davantage pour des raisons humaines que pour des motifs surnaturels[3].

1. Pacianus, *Sermo de Baptismo*, P. L., 13, 1092-1094.
2. Gregorius Illiberitanus, *Tractatus in Sacram Scripturam* (éd. A. C. Vega, l'Escorial, 1944), VI, 61 et XI, 131.
3. Severus Minorcensis, *Epist.*, P. L., 20, 133. Cf. les pp. 150-151

Dans la deuxième moitié du 6e siècle, saint Martin de Braga donne une nouvelle actualité au thème baptismal à propos des Suèves ariens, qu'il prétend convertir. Dans le *De correptione rusticorum*[4] il expose la situation des paysans de son époque et la façon de les amener au christianisme, de même que dans l'*Epistola de trina immersione* il combat comme sabellienne la coutume hispanique de baptiser par une seule immersion[5]. L'introduction dans la péninsule des normes conciliaires orientales par la collection connue sous le nom de *Capitula Martini Bracarensis*[6] revêt une plus grande importance pour la fixation du rite baptismal; en effet, bien que les normes conciliaires des 4e et 5e siècles fussent connues dans la péninsule, il semble que la version utilisée était très défectueuse, car il s'y était introduit beaucoup d'altérations que les *Capitula Martini* veulent éliminer.

Quelques années auparavant, Justinien, évêque de Valence vers 531-546, avait écrit, nous dit saint Isidore, un opuscule intitulé *Responsiones ad quemdam rusticum* où l'on trouve l'interdiction de rebaptiser les hérétiques; son œuvre est perdue[7].

On a également perdu l'*Epistola de baptismo* de l'évêque de Séville à Grégoire le Grand, qui demandait à celui-ci une réponse autorisée au sujet de l'unique ou triple immersion dans l'administration du baptême, si toutefois la réponse de saint Grégoire nous permet de connaître le contenu de la demande.

Finalement il existe au 7e siècle deux auteurs qui donnent des informations plus explicites sur le rite baptismal, saint Isidore

de l'intéressante étude de G. Segui Vidall, *La carta-enciclica del obispo Severo. Estudio crítico, de su autenticidad e integridad con un bosquejo historico del christianismo balear anterior al siglo VIII* (Palma de Mallorca, 1937).

4. Martinus Bracarensis, *Opera omnia* (éd. C. W. Barlow, Newhaven, 1950). Édition plus ancienne dans E. Florez, *España Sagrada*, XV, 383-425. L'œuvre citée se trouve seule dans *Die Martin von Bracara's Schrift « De correptione rusticorum »*, éd. C. P. Gaspari, Christiania, 1833.

5. Ed. Barlow, 256; *España Sagrada*, XV, 423.

6. On peut se reporter à H. T. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII*, Berlin, 1838, et J. D. Mansi, *Sacr. Conc. Coll., IX.*

7. A. Helfferich, *Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte*, Berlin, 1860, 41-49, a prétendu voir une œuvre de Justinien dans celle de saint Ildephonse, dont nous allons parler ensuite. L'inconsistance gratuite d'une telle affirmation a été combattue par P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien, I : Isidor von Sevilla : Ildefons von Toledo und Justinian von Valencia « Ueber die Taufe »*, dans les *Sitzungberichte der Heid. Aka. der Wissenscha-Phil. hist. Klasse*, H. 10, 1913. Important travail que le même auteur a complété ultérieurement par *Zur Geschichte der Taufe in Spanien. II Nachrichten über die Taufsitten bis 711 : Konzilienbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse. Ibid.*, 1927-1929.

de Séville et saint Ildephonse de Tolède. Le premier, dans son *De ecclesiasticis officiis*[8], nous fournit des renseignements abondants sur l'administration du baptême. Cependant l'information encyclopédique de l'évêque de Séville a dû déborder les usages hispaniques pour faire place à des coutumes suivies en d'autres régions, qu'il a sûrement connues par ses multiples lectures. De toute façon ses indications sont précieuses, encore que sous certains aspects il diverge (par exemple pour l'imposition du sel) aussi bien de l'*ordo liturgicus* que des informations fournies par saint Ildephonse.

Saint Ildephonse, archevêque de Tolède de 657 à 666 ou 667, a entrepris expressément une exposition dogmatico-théologique du baptême dans son *De cognitione baptismi*[9], dont le but est de faire connaître les usages traditionnels dans l'administration du sacrement, sans prétendre y introduire de nouveautés :

« ... *praesentis libelli serie manet congestum, dispositum pariter et concretum non nostris novitatibus incognita proponentes, sed antiquorum monita vel intelligentiae reserantes vel memoriae adnotantes...* » (P. L., 96, 112 B). Et de nouveau : « ... *sicut et divina auctoritas et paterna sanxit antiquitas, opportune suis exsequamur...* » (*Ibid.* 116 C).

Il commente, tout au long des cent quarante-deux petits paragraphes de l'œuvre, le contenu théologique, mystique et liturgique du sacrement de l'initiation chrétienne, encore que certains des rites du baptême n'aient pas le même relief dans son commentaire que dans l'*ordo baptismi celebrandus*, qui les souligne particulièrement. Le commentaire patristique et doctrinal de saint Ildephonse et l'*ordo* liturgique se complètent et s'expliquent mutuellement; comme l'*ordo* représente un abrégé simplifié du rite baptismal solennel que nous avons perdu, ce dernier peut en partie être reconstitué grâce aux apports d'Ildephonse.

En appendice Ildephonse a publié un précieux *Liber de itinere deserti quo pergitur post baptismum*[10]. Si cette œuvre n'a pas en réalité grande importance liturgique, elle prouve le souci pastoral de l'évêque pour indiquer une orientation spirituelle ascético-symbolique aux néophytes et à tous les chrétiens à travers leur vie.

8. *De ecclesiasticis officiis*, II, 13, 21-27 (P. L., 83, 814-826). Sur l'apport d'Isidore, cf. P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Église; saint Isidore de Séville*, Paris, 1929, ch. 2, pp. 154-162, et également *Saint Isidore et la liturgie wisigothique*, dans les *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 239-243.

9. P. L., 96, 111-172.

10. P. L., 96, 171-192.

II. — Législation sur le baptême dans les conciles hispaniques

Depuis le concile d'Elvire (300), les conciles hispaniques présentent fréquemment des normes disciplinaires pour l'administration du baptême. La raison en est évidente. Elle tient d'abord au mouvement de conversion au christianisme de la population païenne. Le même problème se présenta de nouveau du fait de l'invasion des Wisigoths ariens, d'abord en face des conversions individuelles ou peu nombreuses, puis en face de la conversion en masse de 589. La coexistence avec les Juifs a dû également créer des difficultés et soulever la préoccupation constante de leur baptême, surtout aux époques où a prévalu la politique du baptême obligatoire sous peine de représailles. Peut-être aussi, après l'invasion arabe de 711, le clergé mozarabe a-t-il dû faire face à des conversions de musulmans : mais nous possédons fort peu d'informations à ce sujet.

Voici, en suivant l'ordre chronologique, les décisions des conciles hispaniques concernant le baptême :

Elvire (300) : can. 4, 10, 11, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 48, 67, 68, 73, 77.
Tolède I (400) : can. 18.
Gerone (517) : can. 4 et 5.
Valence (524) : can. 1.
Lerida (546) : can. 9 et 14.
Braga I (561) : can. 5 et 17.
Braga II (572) : can. 1.
Tolède IV (633) : can. 6.
Merida (666) : can. 9.
Tolède XVII (694) : can. 2.

Ces prescriptions synodales complètent la législation hispanique sur le baptême, le catéchuménat, le temps, le ministre et la forme du sacrement. Ne pouvant ni étudier ni analyser systématiquement toutes ces questions, nous nous contentons d'indiquer les sources[11].

11. La législation conciliaire hispanique sur le baptême est réunie par S. Pueyo, *Collectio... conc. Hispaniae... ad J. C. Corporis exemplum digesta...*, Matriti, 1794, pp. 336-352. Une étude succincte et bien conduite sur la discipline et la pratique baptismale dans l'Église hispanique se trouve dans l'étude de J. Fernandez Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Rome, 1955, dont le chapitre 5, *La Iniciacion cristiana*, pp. 257-300, est le fruit très réussi d'une élaboration très consciencieuse sur les sources et la bibliographie du baptême. Ce travail nous a servi d'orientation et de guide pour le présent exposé, bien que nous présentions les choses de façon différente.

III. — Décrétales des papes sur le baptême

Le troisième élément extra-liturgique permettant de connaître la formation du rite baptismal dans la péninsule ibérique est constitué par les lettres des papes Sirice, Vigile, et Grégoire le Grand.

Vers la fin du pontificat de saint Damase, l'évêque de Tarragone Himerius avait écrit au pape pour lui demander un certain nombre de directives pratiques. La lettre étant arrivée après la mort du destinataire, c'est son successeur Sirice qui répondit (385) : c'est la première décrétale pontificale authentique[12]. Parmi d'autres décisions disciplinaires, les deux premières traitent du baptême. Il y est ordonné qu'on ne rebaptise pas les convertis de l'arianisme, et qu'on baptise seulement dans les jours de Pâques et de Pentecôte, sauf en cas de nécessité : ceci allait contre l'usage hispanique qui était d'administrer aussi le baptême à Noël, à l'Épiphanie, et aux fêtes des apôtres et des martyrs.

Dans la décrétale de Vigile, répondant à l'évêque Profuturus de Braga, le pape insiste, en ce qui concerne le baptême, pour qu'il soit administré avec une triple immersion, car celle-ci symbolise mieux la Trinité des Personnes; mais il déclare valide l'immersion unique[13].

Saint Léandre de Séville interrogea à nouveau le Saint-Siège sur la même question, ardemment discutée, et il obtint de saint Grégoire le Grand une réponse précisant que les deux manières d'administrer le sacrement étaient parfaitement valides et licites[14].

Tel est le cadre littéraire et disciplinaire où s'est formé le rite hispanique de l'administration du baptême.

IV. — L' « Ordo baptismi »

L'*ordo baptismi celebrandus quolibet tempore* se trouve du fol. 24v au fol. 32r du manuscrit de Silos nommé *Liber Ordinum*[15]. Ce manuscrit datant de l'année 1052 est le seul qui contienne intégralement le rite baptismal, encore que de façon simple et brève; ce formulaire abrégé doit être de rédaction tardive,

12. P. L., 13, 1131.
13. P. L., 84, 831.
14. *Epist.* 41.
15. M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe du 5e au 11e siècle*, Paris, 1904, 24-35.

datant de l'époque où les baptêmes d'adultes devaient être fort rares, le peuple étant totalement chrétien et les baptêmes d'enfants presque les seuls pratiqués.

En outre il existe, comme formant partie de la vigile pascale, l'*ordo baptizandi*[16], qui donne des précisions intéressantes sur l'administration du baptême proprement dit, mais dans lequel manquent tous les rites qui précédaient l'ablution; ceux-ci devaient avoir lieu antérieurement à la vigile.

A partir de ces deux sources nous allons essayer de reconstituer tout le processus solennel de l'administration du baptême dans l'Église hispano-wisigothique.

Férotin, dans ses notes explicatives, dit que l'administration du baptême comprenait huit rites principaux :

1. Insufflation.
2. Signe de croix sur les catéchumènes.
3. *Effetatio* avec onction d'huile sur la bouche et les oreilles.
4. Imposition des mains.
5. Profession de foi (*traditio symboli*).
6. Bénédiction de l'eau.
7. Interrogation.
8. Immersion.

Cette disposition correspond, nous le répétons, au baptême des enfants, mais dans l'âge d'or de la civilisation wisigothique, au 6e siècle, le rite baptismal était célébré avec une plus grande solennité, et précédé pour les adultes par un catéchuménat.

V. — Le catéchuménat

Bien que la conversion officielle du peuple wisigothique ait eu lieu en mai 589, et bien que les ariens convertis n'eussent pas à recevoir un nouveau baptême, il dut encore y avoir des baptêmes d'adultes au 7e siècle.

L'ancienne tradition hispanique, représentée par le concile d'Elvire, exigeait deux ans comme période préalable de formation intellectuelle et morale du catéchumène (canon 42). Ensuite on ne trouve plus aucune précision sur la durée du catéchuménat. Les sources permettent de distinguer ce qu'on pourrait appeler un catéchuménat pastoral et un catéchuménat liturgique.

Le catéchuménat pastoral comprendrait toute la période nécessaire pour que les futurs chrétiens reçoivent et retiennent l'instruction voulue. Parmi eux, quarante jours avant Pâques ou Pen-

16. *Ibid.*, 217-223.

tecôte, on devait sélectionner ceux qui se trouvaient dans des conditions favorables pour recevoir le baptême lors de la prochaine administration solennelle de celui-ci en ces fêtes. Il semble que ceux-ci étaient appelés *electi;* il est possible qu'on leur exposait le symbole de la foi pour qu'ils l'apprennent de mémoire[17]. Il semble que ce soit pour leur instruction que saint Ildephonse a composé son *De cognitione baptismi.*

On commence le catéchuménat liturgique le dimanche des Rameaux. Pour cette occasion, les adultes devaient revêtir des vêtements de pénitence, tandis que les enfants devaient être conduits jusqu'au prêtre sur un tapis rude tissé avec du poil de chèvre, comme symbole de pénitence[18]. Les catéchumènes sont présentés au prêtre — est-ce à l'évêque ? — qui soufflait sur chacun d'entre eux par trois fois[19]. Ensuite venaient les exorcismes lus par les exorcistes[20], après la lecture publique des passages d'Isaïe (49, 24-25), de la *Prima Petri* (2, 9) et de Marc (7, 32-33) où l'on explique le symbolisme de l'exorcisme, qui est capable d'ôter au démon son pouvoir[21]. Bien que saint Ildephonse ne fasse pas d'allusion précise à la consignation des catéchumènes, il semble que celle-ci se pratiquait pendant la récitation des exorcismes. On imposait aux enfants le nom par lequel ils seraient désignés[22], afin de leur exposer, en les appelant chacun par leur nom, le sens de la consignation : « *Signo ergo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, regnantis in saecula saeculorum.* »

Après les exorcismes, les catéchumènes étaient oints avec de l'huile sur la bouche et les oreilles[23] tandis que le ministre prononçait ces paroles : « *Effeta, effeta, cum Spiritu Sancto. In odorem suavitatis, effeta. Bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui.* » Ensuite a lieu l'imposition des mains, et, pour finir, le cérémonial de ce jour pour les catéchumènes s'achève par l'enseignement du Symbole de foi[24]. Ceci est précédé d'un sermon lu, dans lequel on recommande l'importance singulière

17. P. L., 96, 127; L.O., c. 184 : « Simbolum enim nemo scribit ut legi possit; sed ad recensendum, ne forte deleat oblivio quod non tradidit lectio. Sit vobis codex vestra memoria... »

18. P. L., 96, 120-121.

19. L.O., col. 24-25 : « Oblato infante sacerdoti ut exorcizetur insufflat ei ipse cui offertur tribus vicibus in faciem... »

20. P. L., 96, 121.

21. P. L., 96, 123-124.

22. L.O., col. 26 : « Et signans eum (infantem) in fronte, imponit ei nomen. »

23. L.O., col. 27 : « Tangit ei sacerdos de oleo benedicto os et aures tantum... » P. L., 96, 123-124.

24. L.O., 27 : « Post hec imponit ei manus et dicit...» Saint Ildephonse n'y fait pas allusion.

de la Règle de foi, que les néophytes à qui on l'a enseignée doivent apprendre par cœur, et répéter fréquemment dans la journée. La pédagogie commence au moment même où les catéchumènes doivent réciter à trois reprises la profession de foi, précédés par le catéchiste :

a) « *Hoc enim Simbolum quod credituri estis et reddituri. Signate ergo vos et respondite* »; une fois vérifiée cette première récitation du symbole baptismal (dont nous n'étudions pas ici les particularités de rédaction),

b) on procède à une deuxième récitation : « *Ut facilius memorie vestre possint inherere que dicta sunt, textum Simboli ordinemque repetamus.* »

c) Et l'on recommence immédiatement la répétition : « *Tertio quoque textum Simboli recenseamus, ut quia fidem divine Trinitatis Simbolus in se continet, ipse numerus repetitionis cum sacramento conveniat Trinitatis.* » La liturgie pré-baptismale du dimanche des Rameaux s'achève par une brève exhortation sur la fermeté avec laquelle on doit garder la foi[25].

Le jeudi saint, les catéchumènes, qui ont reçu depuis le dimanche le nom de compétents, — «*ex eo quod accepto Symbolo iam petit gratiam Dei, competens vocatur* »[26] —, doivent manifester devant le prêtre qu'ils ont appris le symbole qu'on leur a enseigné quatre jours auparavant[27]. Et c'est ainsi qu'on arrive à la date d'administration du baptême. C'est la vigile de Pâques. Une fois commencée la lecture de la péricope d'Isaïe : *Omnes sitientes venite ad aquas...* l'évêque et les ministres, portant chacun un cierge allumé, se dirigent vers le baptistère, dont on a rempli la piscine d'eau tirée de la rivière et non d'une citerne ni d'un étang[28]. Le baptistère, placé sous l'invocation de saint Jean-Baptiste, devait se trouver en dehors du temple, encore que très proche de lui.

Dans le voisinage du baptistère les néophytes s'installaient, formant comme un troupeau d'agneaux. Une fois bénite l'eau baptismale, on administrait le baptême en bon ordre, avec une seule immersion. La dispute, plus disciplinaire que théologique, au sujet de l'administration du baptême par immersion unique ou triple, est bien connue. Avec la simple immersion on mettait l'accent sur l'unité de la Trinité; avec la triple, la Trinité de Dieu. Comme nous avons pu nous en rendre compte précédem-

25. L.O., 184-186.
26. P. L., 96, 124.
27. P. L., 96, 127 : « Quod feria quinta ante Pascha reddendum est Symbolum. »
28. L.O., col. 217-218 : « Fons in hoc die [...] non de cisternis sed de fluminibus implendus est... »

ment, ce point a été abordé plusieurs fois dans les documents pontificaux et dans les écrits sur le baptême. Saint Ildephonse dit expressément : « *Quod autem semel mergitur, in unius Deitatis nomine tingitur. Si autem tertio mergatur, trium dierum sepulturae Domini numerus demonstratur. Unde in una fide nihil contrarium habet consuetudo diversa. Sed quia haeretici in hoc numero mersionis unitatem solent scindere Deitatis, a Deo potius est quod Ecclesia Dei unius usum observat tantummodo tinctionis*[29]. »

Avant que chacun fût baptisé, on le soumettait à un interrogatoire, dans lequel il devait renoncer au démon et à ses œuvres, et proclamer la foi chrétienne dans le mystère de la Très Sainte Trinité, terminant sur ces émouvantes paroles : « *Ecce ergo considerate quale pactum cum Deo fecistis in baptismo. Promisistis vos abrenuntiare diabolo et angelis eius et omnibus operibus eius malis, et confessi estis credere vos in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, et sperare vos in fine seculi, carnis resurrectionem et vitam eternam*[30]. »

Ensuite avaient lieu les rites de chrismation (confirmation) et d'administration de l'Eucharistie, qui n'appartiennent pas au rite baptismal.

J. F. Rivera,
archiviste de la cathédrale de Tolède.

29. P. L., 96, 159-160. Cf. la réponse de saint Grégoire à saint Léandre, dont il a été question plus haut.

30. Ainsi dans saint Martin de Braga, *De Correptione...* (Caspari, 24-28). Cf. Fernandez Alonso, 287-288.

L'INITIATION ET LA CÉLÉBRATION BAPTISMALE DANS LES MISSIONS DU 16e SIÈCLE A NOS JOURS[1]

Quand le franciscain Fray Geronimo de Mendieta écrivit dans son *Historia Ecclesiastica Indiana*[2], vers la fin du 16e siècle, ses chapitres volumineux sur la célébration du baptême, le rapporteur ailleurs si sobre éleva le ton et parla du baptême comme de l' « entrada y puerta », et de la responsabilité grave qui incombait au missionnaire conférant ce sacrement. De semblables sentiments et pensées auront certainement inspiré les missionnaires d'autres siècles. On les perçoit à travers les paroles d'un missionnaire de Chine contemporain : « Chaque missionnaire doit considérer l'eau baptismale comme aussi sacrée que l'Eucharistie, et être prudent pour baptiser[3]. » Toutefois, entre la théorie et la pratique, entre la connaissance et l'action il y eut partout de grandes différences. Si l'on voulait traiter sous ce rapport de tous les problèmes surgis dans le vaste champ missionnaire de l'Église au long des siècles, depuis l'époque des grandes découvertes, il y faudrait un gros livre. On comprendra donc que nous ne donnions ici qu'un abrégé. Il ne sera question que de la préparation au baptême, c'est-à-dire du catéchuménat, et de la liturgie

1. Le présent article paraît en langue allemande dans la *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, 15 (1959), pp. 14-31. On n'a retenu ici que les notes les plus importantes.

2. Mexico, 1870, p. 256. Cf. pour ce qui suit L. Kilger, O.S.B., *Entwicklung der Katechumenatspraxis vom 5.-18. Jahrhundert*, *Zeitsch. f. Missionswiss.* (= ZM), 15 (1925), pp. 166-182; G. Mensaert, O.F.M., *La préparation des adultes au baptême en terre païenne*, dans *Rev. d'Hist. des Missions*, Paris, 1939, pp. 233-255, 402-419, 498-526 (revue interrompue par la guerre).

3. ZM, 1930, p. 99.

baptismale, c'est-à-dire de sa célébration; d'autre part nous nous dispenserons de donner tous les détails pour ne relever que les grandes lignes.

I. — La préparation au baptême

Si l'on caractérise la méthode missionnaire espagnole-portugaise du 16e siècle comme étant l'époque des baptêmes forcés et des conversions de masses, sans qu'il y ait aucune préparation au baptême, un tel jugement est trop général et objectivement faux. Entre les procédés missionnaires des Espagnols et ceux des Portugais il y avait déjà une grande différence : les Espagnols conquirent des pays entiers et les occupèrent, tandis que les Portugais cherchaient à assurer leur navigation vers l'Extrême-Orient en se contentant d'occuper des points d'appui plus ou moins étendus. Pourtant dans les deux camps on recourait à des mesures de contrainte comme le « requerimiento », à la fois étatique et ecclésiastique : la proclamation officielle de la religion chrétienne, avec consultation des Indiens pour savoir s'ils acceptaient ou non la nouvelle foi. Un refus équivalait à une guerre et à une répression sanglante, de sorte que l'acceptation, malgré tout ce qu'on déclarait formellement sur son caractère libre, égalait une contrainte au baptême. Bien que le « requerimiento » fût en vigueur en Amérique centrale et méridionale avant la soumission de plusieurs tribus indiennes, il fut plus tard aboli progressivement, et définitivement abandonné dans la législation des Indes de Philippe II.

A côté de cette conversion par contrainte, pratiquée par les organes de l'État et de l'Église, partout la conversion eut pour base une instruction religieuse, d'abord donnée au moyen d'interprètes, puis, lorsqu'on eut dominé les difficultés de langue, dans les différents dialectes indigènes. Sur la pratique des Franciscains, l'américaniste français Robert Ricard a montré qu'en général aucun sacrement n'a été conféré sans une instruction appropriée[4]. Cela vaut surtout

4. R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, Paris, 1933, p. 142. Pour le baptême R. Ricard se résume ainsi : « L'administration du baptême était toujours précédée d'une instruction plus ou moins sommaire, plus ou moins rapide, selon le cas et les circonstances » (p. 105).

pour le sacrement fondamental, le baptême. Même au Mexique, où, selon les rapports de Fray Toribio de Motolinia, entre 1524 et 1536, une poignée de missionnaires auraient baptisé environ cinq millions de païens, une instruction précédait ces baptêmes en masse, et même une catéchèse d'une certaine durée. Sans doute, cette instruction n'aura pas été très intense, vu le nombre réduit des missionnaires et la masse énorme des candidats au baptême, mais elle existait, et les missionnaires, surtout les Franciscains, avaient conscience de leur stricte obligation à donner cette instruction.

On pourrait démontrer par de nombreux exemples que les missionnaires se rendaient compte de leur grande responsabilité au sujet du baptême. En voici deux. Lorsque les premiers missionnaires Augustins commencèrent leur travail, à la suite de l'expédition Legazpi aux Philippines en 1564, ils hésitèrent longtemps à baptiser. Jusqu'en 1570, ils ne conférèrent qu'une centaine de baptêmes environ, et donnèrent comme justification qu'ils ne voulaient pas risque les expériences des compagnons de l'expédition de Magellan (1520-1521), qui en avaient fait beaucoup, dont on ne retrouvait aucune trace. Après une intense étude des langues, et lorsque la continuation de l'œuvre missionnaire fut assurée, le nombre des baptêmes augmenta. De même, les Franciscains furent prudents dans la nouvelle mission de Floride vers la fin du siècle; ils n'accordaient le baptême qu'après une demi-année au moins de préparation intense, et seulement à condition qu'un missionnaire résidant était assuré pour la colonie indienne en question. L'un de ces missionnaires, le P. Balthasar Lopez, écrit même en 1602 : « Au commencement (de mon activité missionnaire) je demeurai quatre ans parmi les Indiens pour les instruire. De cette manière je pus bien reconnaître leurs dispositions et leur devenir familier[5]. »

La situation une fois consolidée, les autorités ecclésiastiques et les synodes ont donné à partir du milieu du siècle des instructions précises sur la catéchèse baptismale nécessaire. Déjà le premier concile de Mexico (1555) prescrit nettement : « Nous avons appris que les adultes qui veulent

5. M. Geiger, O.F.M., *The Franciscan Conquest of Florida 1573-1618*, Washington, 1937, p. 148.

se convertir à notre sainte foi, autant les Indiens du pays que les nègres de Guinée... ne sont pas assez instruits sur ce qu'ils doivent croire avant d'être baptisés. Nous statuons donc qu'aucun curé, régulier ou séculier, n'a le droit de baptiser un adulte, tant qu'il n'est pas suffisamment instruit de notre foi sainte et catholique, qu'il n'est pas validement marié, qu'il n'a pas entièrement renoncé au paganisme et n'a pas rendu des biens usurpés[6]. » Le concile de Lima (1552) fixa trente jours pour cette instruction, tandis que le synode de Quito (1570) n'exige qu' « un temps convenable ».

Y eut-il un effort pratique pour réaliser sous quelque forme un véritable catéchuménat ? Nous n'en savons malheureusement presque rien. Pourtant déjà en 1541 les théologiens de Salamanque s'étaient prononcés, dans un mémoire adressé au Conseil des Indes, en faveur d'une préparation suffisante au baptême, sans toutefois vouloir revenir à la pratique de l'ancienne Église. Seul le missionnaire et théoricien des missions, le Père Jésuite José de Acosta se plaint amèrement : cette pratique et cette tradition de l'ancien catéchuménat étaient négligées à tel point, « ut nusquam contra evangelii dignitatem magis irreligiose, et contra hominum salutem magis perniciose peccatum esse ». Effectivement les grands conciles décisifs de Lima (1584), auquel Acosta participa comme théologien, et de Mexico (1585) ne contiennent aucune allusion à des formes concrètes de catéchuménat. A mon avis, cela provient surtout du fait que les évêques d'Amérique voulaient alors suivre fidèlement les consignes du Concile de Trente et faire exécuter ses décrets de réforme dans le Nouveau Monde. Et comme le Concile de Trente ne contient pas de décrets sur le catéchuménat (parce que les missions n'étaient pas représentées à ses délibérations), les conciles américains n'osèrent pas passer outre. Cela est d'autant plus regrettable que ces conciles constituèrent jusqu'au 19e siècle le fondement de la vie ecclésiastique en Amérique espagnole.

Dans les missions portugaises nous ne trouvons pas plus de pratique systématique du catéchuménat que dans

6. J. Specker, S.M.B., *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden*, Schöneck-Beckenried, 1953, p. 102.

les missions espagnoles. D'une étude critique des sources il ressort qu'on n'a pas contraint au baptême par la force. Sans doute les nouveaux maîtres favorisaient-ils les baptisés, et dans les territoires portugais on expulsait ceux qui refusaient le baptême; mais compte tenu des conceptions du 16e siècle où l'idée actuelle de la tolérance était partout inconnue, on ne saurait pas parler de contrainte au baptême. Déjà le concile de Goa (1567) avait déclaré : « En premier lieu le concile déclare qu'il n'est pas permis de contraindre quelqu'un à embrasser la foi par la contrainte, par des menaces ou par l'épouvante, car personne ne parvient au Christ par la foi, si le Père ne l'attire pas par son amour libre et sa grâce prévenante[7]. » Et comme ultérieurement cette liberté pour les individus ne semblait pas suffisamment garantie lors des baptêmes en masses, le Ve concile de Goa (1606) interdit tous les baptêmes de plus de cent candidats.

De la préparation au baptême, le Père Jésuite Joseph Wicki dit, en résumant ses nombreuses études de détails, qu'elle était en général, selon nos conceptions, beaucoup trop courte et superficielle. François Xavier baptisa fin décembre 1543 en moins d'un mois plus de 10.000 Mukkaver, et la fille mahométane du Meale reçut en 1557 à Goa le baptême après cinq jours d'instruction. Aux baptêmes en masse de Goa et des environs, dans les années 1558 à 1560, il n'y eut d'ordinaire que quelques jours de préparation. Il est évident que pareilles méthodes ne pouvaient porter des fruits durables. Afin de bien former les candidats au baptême, on fonda des maisons de catéchuménat, d'abord à Goa, où en 1552 il en existait, séparément pour les hommes et les femmes. Il y en eut ensuite aussi dans d'autres villes, par exemple à Cochin. De même, la durée de ce catéchuménat fut fixée par les conciles; elle différait

7. Premier décret de la deuxième section du Concile. Sur la question de l'emploi de la force, cf. aussi J. Wicki, S.J., *Documenta Indica*, IV, Rome, 1956, pp. 18* sq., qui renvoie aux textes contemporains; cf. aussi, V, Rome, 1958, p. 30. — Plus tard encore le visiteur des missions jésuites d'Extrême-Orient, A. Valignano, un homme d'ailleurs aux grandes vues, approuvait cependant en principe une certaine conversion forcée dans l'Inde, plus précisément le soutien des missionnaires par la puissance politique parce qu'ici, à la différence de la situation au Japon, il y avait encore derrière elle une puissance réelle.

selon la religion antérieure des candidats. Pour des Juifs, des Mahométans et des Yogis, il durait en 1567 au moins trois mois; en 1585 pour les autres, selon le droit ecclésiastique commun, au moins vingt jours[8]. Un rapport détaillé du Frère Emmerich Teixeira, S. J., sur la préparation au baptême, la formation et l'éducation des catéchumènes à Goa en 1558 montre à quel point les Jésuites procédaient consciencieusement pour baptiser.

La juridiction de la province ecclésiastique de Goa s'étendait de l'Afrique orientale au Japon. Toutefois nous ne trouvons pas trace d'une application des décisions des conciles en dehors des Indes. Mais la situation totalement différente au Japon et en Chine imposait des procédés plus prudents. Ainsi le P. Valignano se prononce-t-il très nettement et avec des arguments de poids contre toute sorte de contrainte au Japon, contrainte qu'il avait recommandée aux Indes; par différents rapports contemporains, en particulier dans l'histoire de l'Église au Japon du P. Luis Frois, nous apprenons que la préparation au baptême y était plus soignée qu'aux Indes.

A l'intérieur de la Chine, où Ricci et ses compagnons étaient à l'œuvre depuis la fin du 16e siècle, les missionnaires procédaient au baptême avec beaucoup de lenteur et de précautions. Ils n'exigeaient pas seulement la connaissance de la doctrine chrétienne, *Dottrina*, et des prières usuelles, mais cherchaient aussi à savoir si les néophytes sauraient vraiment vivre selon leur nouvelle foi dans leur milieu païen. Pour l'enseignement des femmes, qui en Chine, surtout dans les milieux aristocratiques, vivaient totalement séparées des hommes, ils recouraient à leurs maris ou à leurs pères. Ricci resta fidèle jusqu'à la fin de sa vie à cette méthode d'une sélection sévère († 1610). En 1609 il écrivit encore : « Avant tout nous devons nous préoccuper dans ces commencements d'avoir plutôt de bons chrétiens que de grandes masses[9]. »

Au Brésil et en Afrique, où les Portugais conquirent de

8. J. Wicki, *Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien*, dans *Saeculum*, 6 (1955), p. 357.

9. Cf. l'étude de synthèse de J. Bettray, S.V.D., *Die Akkommodations-methode des P. Matteo Ricci S.J. in China*, Rome, 1955, pp. 328-346.

vastes territoires, on procéda au début, comme en Amérique espagnole, assez sommairement avec le baptême. C'est seulement par les Jésuites qu'une pratique plus sévère fut introduite, du fait qu'ils exigeaient qu'on sût les prières les plus importantes et qu'on présentât les dispositions nécessaires à la réception du baptême. C'est pourquoi, au Brésil, le baptême des Indiens qui étaient encore nomades et n'avaient pas de domicile fixe, et celui des hommes adonnés au cannibalisme ou à la polygamie, était retardé jusqu'à leur correction. Même dans leur voyage vers Goa, les Jésuites qui en 1555 baptisèrent à Mozambique cent nègres, observèrent le délai de vingt jours pour leur préparation.

Par la fondation de la congrégation cardinalice *de Propaganda Fide*, l'année 1622 apporta un profond changement de législation et de méthode dans le domaine des missions. « Il aurait été naturel que la nouvelle direction prenne comme point de départ les lois ecclésiastiques promulguées antérieurement aux conciles provinciaux des territoires missionnaires espagnols et portugais. Tel ne fut pas le cas[10]. » Au contraire, la nouvelle autorité suprême procéda comme si n'existait déjà aucune directive pour les missions, bien que tous ces synodes et conciles susnommés eussent obtenu l'approbation papale. Les premières prescriptions détaillées sur la préparation et la célébration du baptême se trouvent dans les *Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda*, qui furent discutées et rédigées en 1665 par les premiers vicaires apostoliques et les missionnaires du Séminaire missionnaire de Paris à Juthia (Siam), qui furent imprimées en 1669 à Prague et en 1744 pour la première fois à Rome, puis, à partir de 1840, souvent éditées au nom de la Propagande elle-même sous le titre : *Monita ad missionarios Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*. Plus d'un tiers de l'œuvre traite de l'éducation et de l'instruction des catéchumènes. Les auteurs, c'est-à-dire, plus tard, la Propagande y décident, sans tenir compte du concile de Goa, que le jugement sur la durée du catéchuménat appartient de nos jours au prêtre, mais déclarent que quarante jours sont un temps minimum de préparation. Les périodes bap-

10. KILGER, *art. cité*, n. 2, p. 180.

tismales traditionnelles dans l'Église, de Pâques à la Pentecôte, sont écartées avec une interprétation très large du *Catechismus Romanus* comme « ne pouvant être observées chez les païens »; l'ancienne discipline de l'arcane ne serait pas opportune dans ces régions (Extrême-Orient). Les prescriptions détaillées sur l'instruction (chap. VI) et la discipline (VII) des catéchumènes insistent beaucoup sur une connaissance détaillée de la doctrine chrétienne, et sur l'abolition de tout ce qui rappellerait le culte païen; en quoi on pensait, dans le contexte historique, surtout au culte des ancêtres et à toutes ses expressions religieuses et cultuelles, dont les missionnaires parisiens ont été par la suite les adversaires les plus actifs.

Bien que les *Monita ad Missionarios* ou les *Instructiones* antérieures aient influencé largement la mentalité et la formation des missionnaires de Paris, et, par le Synode du Sé-tchuen de 1803, aient pénétré dans la mission de Chine (même encore en 1924 elles étaient à la base des délibérations du concile de Shanghaï), elles n'ont tout de même pas pu s'imposer au-delà, et la discipline catéchuménale qu'elles contenaient ne put pas entrer en vigueur partout. De son côté la Propagande, ou bien le Saint-Office, tâchait de répondre aux questions concrètes des missionnaires, souvent d'ordre juridique et rituel, sans prendre, durant des siècles, l'initiative de prescriptions sur la préparation au baptême. Elle a même manqué, en 1724, une occasion très favorable, lorsque le vicaire apostolique du Sé-tchuen, le Lazariste Jean Müllener demanda, en 1722, si l'on devait s'abstenir de restituer l'institution des quatre degrés du catéchuménat qui, de l'avis des cardinaux Bellarmin et Bona, existaient dans l'Église ancienne. La question resta sans réponse directe, mais la réponse du Saint-Office du 28 septembre 1724 était claire : « Sanctitas Sua decrevit, quod praevia necessaria sufficienti instructione catechumenorum pro tempore necessario et opportuno iuxta qualitatem et capacitatem personarum, omnes ceremoniae et exorcismi iuxta ordinem praescriptum a Rituali Romano serventur[11]. »

Les missionnaires parisiens de la Mission du Sé-tchuen

11. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide* (= CPF), t. I, Rome, 1908, p. 97, n. 301.

ont interprété cette réponse en ce sens qu'elle leur permettait de réaliser le catéchuménat par degrés, et de séparer les cérémonies prévues au Rituel. D'après plusieurs témoignages, on agissait à peu près comme suit[12] : lorsqu'un païen se montrait bienveillant au christianisme, avait accepté les vérités fondamentales de la religion, la croyance en un seul Dieu créateur et à l'immortalité de l'âme, il était admis à la cérémonie dite *Adoratio* sous forme d'une prostration très respectueuse, selon les coutumes chinoises, dans un oratoire. De même le candidat recevait un nom tiré de l'Ancien Testament. Cinq ou six mois après, une fois que le catéchumène connaissait les prières nécessaires et les doctrines chrétiennes les plus importantes, et avait vécu en accord avec elles, il était reçu dans la communauté chrétienne par les cérémonies initiales du baptême d'adultes jusqu'au rite du sel inclusivement. Il était autorisé à prendre part aux prières des fidèles et à la messe jusqu'après l'évangile ou le sermon. Avec le développement de son instruction, il recevait les autres sacramentaux et pouvait assister à la messe jusqu'au *Sanctus*. Une retraite de huit à dix jours précédait le baptême; pendant celle-ci les mystères proprement chrétiens lui étaient expliqués, et son nom d'Ancien Testament était remplacé par un nom chrétien. Aux époques de calme on baptisait les adultes aux grandes fêtes : Pâques, Pentecôte, Noël, avant la célébration de la messe.

En 1774, la Propagande autorisa cette division des cérémonies baptismales et sa répartition entre les degrés du catéchuménat, uniquement *ob graves causas*. Mais, selon la communication de Mgr Pottier, vicaire apostolique, à ses missionnaires en 1778, celui-ci considérait comme une raison suffisamment grave le désir, chez les catéchumènes, de recevoir le baptême selon les coutumes traditionnelles de l'Église du Sé-tchuen, et la difficulté pour eux de comprendre qu'on change la manière de conférer le baptême. De la part de la Propagande, on n'avait exprimé une tolérance que pour la circonstance pénible d'une persécution

12. A. Launay, *Histoire des Missions de Chine. Mission du Setchoan*, t. II, Paris, 1920, pp. 298 sq. Également des allusions à cette pratique chez le prêtre chinois André Ly, *Journal d'André Ly*, éd. Launay, Hong-Kong, 1924, pp. 94, 521, 567, etc.

incessante. C'est pourquoi, dans les dossiers du synode du Sé-tchuen de 1803, on ne trouve aucune allusion à ces usages. Mais l'habitude se conserva, non seulement au Sé-tchuen, mais aussi dans d'autres missions chinoises, jusqu'au moment où cette pratique fut interdite en 1886 par une décision du Saint-Office (« *Collationem baptismi adultorum... non posse nec debere seiungi a caeremoniis praescriptis juxta Rituale Romanum* ») [13]. Toutefois l'*adoratio*, la première réception dans le catéchuménat, se maintint; différents synodes locaux en Chine en prescrivirent un cérémonial détaillé avec questions et réponses, mais qui n'avait rien à voir avec les cérémonies du baptême.

Loin des missions de la Chine, de l'Inde antérieure et de l'Indochine, des missionnaires de la Propagande, surtout des capucins italiens, desservaient aussi depuis 1645 la mission du Congo. C'est à celle-ci, en particulier, qu'on reproche les baptêmes en masse sans préparation suffisante, et un travail sans méthode. En vérité, ces capucins se sont toujours et toujours efforcés, malgré la situation très défavorable et les plus grandes difficultés, de donner une préparation convenable au baptême. Déjà en témoignent leurs demandes adressées à cet effet à Rome en 1650. Voici la première de ces questions : « Est-il possible de baptiser des adultes, qui ont l'intelligence très fermée et sont privés de toute culture, et qui par conséquent ne peuvent ni comprendre ni apprendre les vérités de foi, et qui habitent loin d'un prêtre, simplement *in fide ecclesiae* comme de petits enfants, s'ils disent vouloir croire tout ce que croit l'Église ? » Et voici la réponse : « Si leur libre assentiment est clair, qu'on les baptise, même s'ils manquent de culture et ne sont pas capables d'apprendre ce qu'on leur enseigne; car comme on baptise *in fide ecclesiae* les enfants et les aliénés qui sont sans usage de la raison, on peut aussi baptiser ceux qui sont gênés par une incapacité naturelle de culture. »

Dans la *Pratique missionnaire des Pères Capucins italiens*, un aperçu de directives méthodiques dans les missions rédigé en 1747 par le préfet missionnaire Hyacinthe de Bologne, il est dit du baptême des adultes : « Les caté-

13. CPF, I, p. 713, n. 1289.

chumènes sont obligés de rester au lieu de la mission aussi longtemps qu'il faut pour les instruire suffisamment avant le baptême. » Une durée précise pour cette instruction n'est pas indiquée, et n'aura pas non plus été possible dans les conditions difficiles qui existaient au Congo au 18e siècle. Il est certain qu'à l'encontre du clergé séculier, indigène ou portugais, on avait institué une meilleure préparation au baptême, et si les résultats ne répondaient pas aux efforts, c'est que d'autres causes l'emportaient.

Tandis que les conciles aux Indes occidentales et orientales, au tournant du 16e siècle, avaient créé une organisation méthodique, nous constatons qu'il y a dans le domaine de la Congrégation de la Propagande, malgré tous les efforts des missionnaires, incohérence des pratiques dans les régions diverses. Cette incohérence fut même quasi sanctionnée par une ordonnance de la Propagande du 20 février 1801 pour la Chine : « *Tempus ac curriculum catechumenatus determinare pro singulis casibus prudentiae ac pietati Vicarii Apostolici pro tempore debet committi*[14]. » Il va de soi que dans la suite la Propagande a sans cesse insisté sur une préparation soigneuse des catéchumènes au baptême, mais la nature et la durée de cette préparation ont été entièrement abandonnées aux évêques respectifs, qui eux-mêmes en chargeaient leurs missionnaires, comme par exemple Mgr Fabrègues, vicaire apostolique de Pékin, le déclarait formellement encore en 1914 : « *Etsi hodie sacerdotibus committatur iudicium de catechumenorum eruditione, aliisque necessariis conditionibus, adeoque ipso de tempore catechismi ferendum, ut iis sanctum baptisma conferatur*[15]... »

Il s'en est suivi que même dans une mission aussi relativement unifiée que la Chine, la préparation au baptême et en particulier la durée du catéchuménat dans les différentes régions missionnaires, étaient très variables. Le Synode du Sé-tchuen de 1803 avait fixé cette durée de trois à quatre mois. Au milieu du siècle, six mois étaient de règle. Le premier synode de Pékin en 1880, et le second de Hong-Kong en 1891 exigent une durée d'un an, et cette ordon-

14. CPF, I, p. 397, n. 652.
15. *Adjumenta pro Regimine Missionum*, Paotingfou, 1914, pp. 29 sq.

nance a été petit à petit exécutée partout avec plus ou moins de rigueur. Mais en 1924 encore le premier concile national chinois n'osa pas prendre une décision obligatoire pour toutes les missions. On exigea une préparation sérieuse, ni trop courte ni trop longue, mais on laissa aux missionnaires le soin d'admettre des candidats après les avoir examinés sérieusement.

Dans d'autres missions en Extrême-Orient, comme au Japon, en Corée, aux Indes antérieures et en Indochine, il n'existe pas non plus de réglementation uniforme du catéchuménat, et jusqu'en 1923 Joseph Schmidlin dut constater : « Individuellement cette pratique actuelle du catéchuménat est tellement variable quant à sa durée et à son institution, etc., qu'il est difficile d'en exposer ou d'en découvrir des lois universellement valables[16]. »

Mais tandis qu'en Chine et en d'autres pays, ni dans les directives des synodes locaux, ni dans les manuels pour les missionnaires on ne trouve aucune allusion à une restauration de l'ancienne pratique catéchuménale, celle-ci devait renaître dans les vastes territoires missionnaires d'Afrique vers la fin du 19e siècle. Déjà les premiers missionnaires d'Afrique au 19e siècle, les Pères du Saint-Esprit, grâce aux directives de leur fondateur, le vénérable P. Libermann, avaient concentré leur attention sur une sérieuse instruction et préparation des catéchumènes. Le cardinal Lavigerie, d'abord professeur d'histoire ecclésiastique à la Sorbonne, puis fondateur des Pères Blancs, devint le vrai restaurateur de l'antique catéchuménat. Dès 1878 il avait exposé dans un mémoire au cardinal-préfet de la Propagande, le cardinal Franchi, ses principes sur la question, et reçu de lui l'approbation de son projet et de sa réalisation. Lavigerie cherchait, par un catéchuménat strictement réglé, à prévenir les défections qui ont toujours pesé si péniblement sur toute l'action missionnaire, mais aussi à offrir à ces Noirs bien intentionnés, mais de volonté encore faible, un secours véritable et une aide, bien loin de les décourager. C'est pourquoi il écrivit à ses missionnaires : « Il faut... expliquer dans vos instructions qu'il y a deux espèces de « chrétiens », ceux qui croient en Jésus-Christ

16. *Die katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster, 1923, pp. 362 sq.

Notre-Seigneur, sans être encore baptisés, que l'on nomme des « catéchumènes », et ceux qui sont baptisés et que l'on nomme « fidèles ». Il faut expliquer que vous ne pouvez admettre au rang des fidèles et par conséquent au baptême, que ceux qui se sentent le courage de pratiquer complètement et jusqu'à l'effusion de leur sang, avec la grâce de Dieu, la loi de Notre-Seigneur; que pour les autres qui doutent d'eux-mêmes ou ne peuvent pas prendre sur eux de renoncer à leurs mauvaises habitudes, vous ne pouvez que les admettre au catéchuménat; qu'à ce titre ils sont déjà chrétiens, il est vrai, saint Augustin le dit formellement : *signum crucis in frontibus habent catechumeni, iam de domo magna sunt; sed fiant ex servis filii;* mais qu'ils ne pourront être baptisés que lorsqu'ils auront renoncé à tout, et peut-être seulement à l'article de la mort[17]. »

En conséquence Lavigerie ordonna de structurer le catéchuménat en trois degrés. Le premier degré comprenait les commençants parmi les catéchumènes, qu'il voulait voir appeler « postulants » selon leur nom dans l'ancienne Église, parce qu'ils devaient manifester un sérieux désir du baptême et du christianisme avec ses devoirs et ses droits. Conformément à l'ancienne discipline de l'arcane, l'accès à la sainte messe et aux célébrations publiques leur restait encore interdit, et comme enseignement doctrinal ils devaient recevoir une instruction réduite à certaines vérités sur la loi morale et la vie chrétienne. Le deuxième groupe, qui comprenait les véritables catéchumènes, devait être initié par un élargissement considérable aux vérités spécifiquement chrétiennes de la Trinité, de l'Incarnation du Christ, des moyens de grâce et de salut de l'Église et admis à la liturgie de la Parole dans la sainte messe, l'ancienne messe des catéchumènes. Dans un troisième groupe devaient être choisis ceux qui comme « electi » pouvaient commencer leur préparation immédiate au baptême, sans aucune discipline de l'arcane.

Par prudence et en raison de la situation en Afrique le Cardinal avait prévu au moins quatre ans pour le catéchuménat, soit deux ans pour le postulat et deux ans pour le catéchuménat proprement dit. Sauf quelques défaillances,

17. Lettre du 10 février 1881 au P. Livinhac.

mais qui sont régulièrement corrigées, ce catéchuménat fondé par Lavigerie est resté en vigueur jusqu'à ce jour dans les missions des Pères Blancs[18]. Il a exercé une influence salutaire sur l'approfondissement et l'amélioration de la préparation au baptême dans les autres missions africaines. Toutefois une réglementation pour toute l'Afrique n'existe pas encore. Voilà pourquoi en Afrique comme dans toutes les autres missions du monde règne une telle diversité, même sur ce point fondamental de l'activité missionnaire.

II. — La liturgie baptismale

Dans tous les pays de missions à partir du 16e siècle le baptême fut conféré selon le rite romain. Cela vaut aussi bien pour les missions espagnoles, où nulle part ne se manifeste un désir de changement, ni une trace d'un retour au rite espagnol ancien ou mozarabe. Toutes les déviations ont été sans cesse repoussées, surtout par la Congrégation de la Propagande et le Saint-Office.

Parce que l'essentiel d'un baptême valide réside dans la formule du baptême et l'effusion de l'eau, on accorda d'abord partout la plus grande importance à la formule correcte. Il allait sans dire que les missionnaires se servaient partout de la langue latine. Mais précisément pour conférer le baptême on devait aussi recourir dans toutes les missions aux laïcs, et cela surtout durant les persécutions répétées. En Chine, la première formule du baptême qui remontait encore à Ricci, fut autant que possible adaptée par la vocalisation à la forme latine. Depuis 1612 pourtant elle fut traduite en chinois, mais de sorte que les termes chrétiens : Père, Fils, Saint-Esprit, étaient uniquement transcrits en prononciation chinoise. Et lorsque les mis-

18. J. Beckmann, S.M.B., *Die katholische Kirche im neuen Afrika*, Einsiedeln, 1947, pp. 250-252; A. Rommelaere, P.B., *La préparation au baptême dans les missions de l'Afrique noire*, dans *Nouv. Rev. de Science miss.*, 6 (1950), pp. 127-135, 161-174; F. Rauscher, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weisten Väter*, Münster, 1953, pp. 147 sq.; J. Perraudin, *Lavigerie, ses principes missionnaires*, Fribourg, 1941, pp. 83 sq.

sionnaires ont créé pendant la persécution de 1664-1665 les « Ordonnances de la Sainte Église », fondamentales dans la mission de Chine pour les périodes sans prêtres, on exigea non seulement de tous les chrétiens, hommes ou femmes, la connaissance des règles et de la forme d'un baptême valide, mais on leur défendit aussi de se servir de la formule latine par crainte qu'ils puissent se tromper et faire des fautes. Lorsque plus tard au début du 18e siècle la formule du baptême était entièrement exprimée en chinois dans les districts des Missions de Paris, on traduisit le terme : *Spiritus* par le mot chinois *Chen*. Mais le vicaire apostolique Johannes Müllener tenait cette traduction pour douteuse et demanda à ses missionnaires de rebaptiser sous condition tous ceux qui avaient été baptisés par des chrétiens et des catéchistes selon la formule chinoise. Combien cette création d'une formule du baptême entièrement en chinois devait soulever des difficultés, cela ressort du fait qu'une pareille formule pour toute la mission de Chine n'existe que depuis l'année 1936.

Cette volonté de garantir au maximum la validité du baptême a amené dans d'autres missions l'emploi de la formule en langues européennes. Ainsi par exemple le catéchisme pour l'Angola de l'année 1661 contient la formule pour conférer le baptême en cas d'urgence dans la langue indigène, mais seulement comme garantie du texte portugais qui était considéré comme la vraie formule du baptême. La traduction exacte créait des difficultés également dans d'autres langues africaines, comme le démontre une demande de la mission du Nigéria qui soumit au Saint-Office pour avis trois formules du baptême en langue indigène, dont fut déclarée valable, par la réponse du 17 février 1897, celle qui remplaçait le mot *baptizo*, pour lequel il n'y avait pas de mot équivalent dans la langue indigène, par *lavo*. Les mêmes difficultés se sont rencontrées dans les missions du Pacifique. Ainsi les missionnaires des îles Gilbert qui ne trouvaient pas de mot pour « saint » dans la langue de là-bas, demandèrent, s'ils pouvaient employer la forme « spiritus bonus » ou « spiritus sacratus ». Le Saint-Office leur répondit le 13 avril 1904, que les deux expressions étaient permises et que les chrétiens baptisés par les catéchistes sous l'une ou l'autre formule, ne devaient pas être

inquiétés, « missionarii vero in collatione baptismi forma latina semper utantur, numquam vernacula[19]. »

Autant on eut de la compréhension pour les difficultés rencontrées en Afrique et en Océanie pour créer une formule du baptême, autant les partisans du rite romain se sont dressés avec violence contre des formules originaires d'autres milieux de culture. Ainsi arriva-t-il au synode de Diamper, 1599, où la réunion avec les chrétiens de Saint-Thomas, comme on les appelait, c'est-à-dire les Syro-Malabars des Indes du Sud, fut consacrée : toutes les formules de baptême autres que le « ego baptizo » romain furent défendues sous peine d'excommunication « ipso facto incurrenda ».

Après la langue de la formule du baptême, venons-en brièvement à l'emploi des langues indigènes pendant le baptême, surtout celui des adultes. Il est certain que déjà depuis le 18e siècle la coutume existait dans différentes missions des missionnaires de Paris en Extrême-Orient, de réciter les questions et les réponses, et même en langue indigène[20]. Ainsi le vicaire apostolique du Siam rapporte à Rome que la mission ne possède pas de Rituel en langue siamoise, mais que les prières et les questions au baptême se faisaient en siamois, puisqu'on possédait le texte entier « ad solemnem administrationem baptismi adultorum ». Mais il se demandait s'il devait d'abord tout dire en latin, puis en siamois « ut intelligar a recipientibus et adstantibus ». Il semblait donc tout à fait naturel à l'évêque que l'administration du baptême doive aussi être comprise. La réponse de la Propagande du 30 avril 1808 dit : « Scribendum Vicario Apostolico Siamensi baptismum in ecclesia latina administrandum esse idiomate latino iuxta Rituale Romanum »

19. CPF, II, p. 453, n. 2191. De petites fautes de prononciation chez les chrétiens d'Extrême-Orient ne rendaient pas le baptême invalide : décision de 1817, CPF, I, p. 422, n. 722.

20. Cf. par exemple les indications du *Journal d'André Ly*, p. 156. A. Ly fit lui-même une traduction chinoise du rituel baptismal des enfants et des adultes, qu'il retravaillait encore à un âge avancé (*ibid.*, p. 657). On peut supposer une pratique semblable dans les missions d'Amérique aux 16e-18e siècles, car, par exemple, le *Rituale seu manuale peruanum* du P. L. H. Ore, Naples, 1607, donne ces textes dans les principales langues du Pérou (cf. Streit, *Bibl. Miss.*, II, p. 395). D'autres rituels destinés à l'Amérique latine conduisent à la même conclusion.

(évidemment rien ne s'opposait à ce que tout ce qui fait partie du baptême, soit expliqué en langue indigène[21]). Lorsque la Propagande permit plus tard, le 9 mai 1879, au vicaire apostolique de Cochinchine de faire les questions et les réponses au baptême en langue indigène[22], cette permission fut modifiée l'année suivante par le Saint-Office en ce sens que les questions devaient d'abord être posées en latin puis dans la langue indigène[23], tandis que la Congrégation des Rites permit le 30 décembre 1881 au moins la prière du *Pater* et du *Credo* en langue indigène[24]. Rome s'est donc montrée opposée à tout usage de la langue maternelle pour l'administration du sacrement du baptême et persévéra dans cette attitude jusqu'aux tout derniers temps[25].

Quant aux cérémonies si riches, aux exorcismes, onctions et prières qui entourent dans le rituel romain particulièrement le baptême des adultes, plusieurs ont causé dans différentes missions de graves difficultés. Citons-en au moins l'une ou l'autre.

Les Franciscains au Mexique se virent, déjà peu d'années après le début de leur activité, devant un grave dilemme. D'une part les Indiens se pressaient de plus en plus nombreux vers le baptême; d'autre part les forces des missionnaires ne suffisaient pas pour accomplir à chaque baptême toutes les cérémonies prescrites. C'est pourquoi ils les réduisirent à l'essentiel. Dans son *Historia de los Indios de la Nueva España*, Fray Toribio de Benavente Motilinia décrit le procédé des Franciscains de la manière suivante : « Au temps fixé tous les candidats sont bien rangés, les enfants en avant. Puis le rituel baptismal est lu pour tous, pendant que sur quelques-uns est exécutée la cérémonie de l'onction, de l'insufflation, de la remise du sel, de l'attouchement

21. CPF, I, p. 414, n. 695.
22. CPF, II, p. 131, n. 1519.
23. CPF, II, p. 137, n. 1538.
24. CPF, II, p. 156, n. 1560.
25. C'est seulement en 1940 qu'aux évêques missionnaires fut donnée la permission et en même temps exprimé le souhait que le Rituel soit traduit dans les langues indigènes et soumis à Rome pour approbation. En 1948 une nouvelle lettre laissait aux délégués apostoliques et aux commissions établies par eux l'appréciation des traductions. Cf. W. Bühlmann, O.F.M.Cap., *Liturgisch-katechetische Literatur in Ostafrika*, dans *Nouv. Rev. de Science miss.*, 14 (1958), pp. 147 sq.

SCANNED

avec la salive et de l'habillement avec un vêtement blanc. Puis on passe au baptême individuel d'abord des enfants avec l'eau baptismale. Tant que j'ai pu m'informer, cette manière a toujours été observée. ... Après le baptême des enfants le prêtre s'adressait aux adultes qui auparavant avaient été examinés, et leur exposait encore une fois ce qu'ils avaient à croire, ce qu'ils auraient à quitter, et comment ils auraient à se comporter dans le mariage. Après cela chaque adulte était baptisé individuellement[26]. » Cette manière de baptiser était suivie par tous les Franciscains jusqu'à l'arrivée de prêtres d'autres ordres, Dominicains et Augustins. Ceux-ci exigèrent que, nonobstant le nombre énorme de candidats, toutes les cérémonies et toutes les prières soient exécutées comme en Espagne. De même les adultes ne pourraient-ils être baptisés qu'aux jours fixés par l'Église, à Pâques et à la Pentecôte. Beaucoup allèrent jusqu'à présenter la manière de faire des Franciscains comme un péché grave, et même à contester la validité de leurs baptêmes. Une intervention des évêques à la Junta de 1536 à Mexico n'arriva pas à accommoder le différend. Il fallait une décision de l'autorité suprême. Elle fut donnée par la bulle de Paul III « Altitudo divini consilii » du 1er juin 1537, qui déclara, au moins implicitement, valides les baptêmes des Franciscains et acquitta ceux-ci de toute faute. Par contre la bulle demandait qu'à l'avenir toutes les cérémonies, même les plus petites, soient accomplies. En cas de « nécessité » seulement on pourrait s'en dispenser, ainsi que des dates prévues par l'Église. Par la bulle et aussi par une nouvelle Junta des évêques en 1539, des explications et des instructions plus précises pour la pratique furent données, auxquelles les Franciscains d'abord se soumirent, mais pour revenir après quelques mois à leur ancienne pratique, qui dans la suite fut aussi adoptée par d'autres missionnaires, par exemple par les Augustins. Les baptêmes de masses furent considérés par eux pour de bonnes raisons comme de véritables cas de « nécessité », et même d' « extrema necessitas ».

Lorsque au 19e siècle les missionnaires dans la mission du Haïti se virent à cause du manque de prêtres devant les

26. Ed. Steck, Washington, 1951, p. 186.

mêmes difficultés, le Saint-Office décida en 1877 qu'au baptême des enfants comme des adultes tout devait être accompli selon les prescriptions du Rituel romain et déclara : « Censuerunt (Emmi Patres) has rationes (que présentaient les missionnaires) tanti non esse ut, ad exiguum temporis compendium obtinendum, recedatur a praescriptione Ritualis Romani[27]. »

Tandis qu'aux Indes occidentales les baptêmes en masse amenaient les missionnaires à s'écarter des prescriptions du Rituel romain, aux Indes orientales c'étaient surtout des motifs de convenance et d'adaptation qui créaient aux missionnaires des difficultés. Le baptême des hommes ne soulevait pas de problèmes; par contre celui des femmes, aux Indes comme en Chine, était rendu extrêmement difficile. C'est pourquoi les missionnaires avaient omis certaines cérémonies qui accompagnent le baptême, pour tenir compte des susceptibilités populaires. Il s'agissait en Chine selon une instruction de la Propagande des cérémonies suivantes : de l'onction avec l'huile des catéchumènes, de l'attouchement des oreilles avec la salive et de la remise du sel. On disait que la population serait choquée par de pareilles cérémonies. La réponse de la Propagande maintenait par principe les prescriptions du Rituel; mais, avec intelligence, on suggérait aux missionnaires d'administrer le baptême avec une telle prudence et précaution qu'aucun scandale ne puisse en naître ni aucune suspicion d'inconvenance. Ils devaient veiller à ce que toutes les saintes cérémonies soient partout accomplies.

Aux Indes les mêmes difficultés avaient apparu; c'est l'insufflation par le prêtre qui paraissait particulièrement scandaleuse. A la suite de la méthode d'adaptation nouvellement lancée par le P. Robert de Nobili ces cérémonies avaient été omises. Mais lorsque le légat du pape, le cardinal de Tournon, arriva aux Indes, il publia en 1704 un décret selon lequel il fallait observer aussi au baptême des femmes toutes les cérémonies prescrites. Les recours des missionnaires ont toutefois pu obtenir un délai de dix ans, pour avoir le temps de refaire l'éducation des chrétiens, particulièrement ceux des missions jésuites à Madura, My-

27. CPF, II, p. 113, n. 1480.

sore et Carnate. Finalement le Saint-Office permit en 1733 l'omission de l'insufflation. Mais comme les cérémonies en question étaient en rapport avec les rites malabars, la constitution de Benoît XIV « Omnium sollicitudinem » de 1744 interdit définitivement toutes les omissions. Il y est dit : « Districte prohibemus ne in baptizandis tam pueris quam adultis cuiscumque sexus et conditionis, omittantur sacramentalia, sed omnia palam adhibeantur et signanter saliva, sal et insufflatio... »; suit une allusion à l'Église qui tient ces sacramentaux de la tradition apostolique et aux mystères (mysteria) qui par la bonté divine y sont inclus[28].

Malgré cette décision papale, les missionnaires semblent ne pas encore avoir été pleinement calmés dans la suite; car en 1845 le vicaire apostolique de Pondichéry, un missionnaire du séminaire de Paris (dont les membres se signalaient par une observation scrupuleuse des ordonnances papales) se vit rappeler avec insistance l'observation fidèle des directives papales de 1744. En Chine aussi le synode du Sé-tchuen en 1803 avait exigé rigoureusement qu'on observe toutes les cérémonies lors de l'administration du baptême et avait terminé sur la menace très nette : « Atque si alicubi, quid absit, ita delicatae mulierculae aut superbientes catechumeni reperiantur, qui ab huismodi saluberrimis ritibus horreant, et eo ipso prorsus indigni censeri debent, qui inter Ecclesiae membra admittantur, donec vere emendati agnoscantur[29]. »

En Afrique, où les dangers de la magie et de la sorcellerie étaient très grands, les cérémonies du baptême risquaient d'être comprises comme de la magie, de sorte que le sens du baptême en était dévié. En effet la cérémonie du sel prit une telle importance dans l'ancienne mission du Congo et d'Angola, que les Noirs appelaient le baptême le sacrement du manger du sel. Le Jésuite Ribero rapporte cela déjà en 1548 et dit que c'était la conséquence d'un baptême hâtif, donné sans instruction suffisante; si l'on demandait aux gens quelle était leur religion, ils ne savaient que répondre qu'ils ont mangé du sel. Le capucin Cavazzi rapporte même le cas d'un chrétien qui aurait baptisé son enfant en lui

28. CPF, I, p. 155, n. 347.
29. *Synodus Vicariatus Sutchuensis...*, 1803, Hongkong, 1918, pp. 6 sq.

donnant du sel tout en prononçant la formule du baptême. Par tous les moyens, surtout par les catéchismes publiés par eux, Jésuites et Capucins s'efforcèrent de lutter contre cette fausse interprétation du baptême. Les Capucins appelèrent le sacrement du baptême le lavage (*cussu cula*), les Jésuites « boutismo », et le catéchisme des Capucins de 1561 dit : « Si l'on verse à quelqu'un de l'eau sur la tête sans lui donner du sel dans la bouche, il est baptisé; si on lui donne du sel dans la bouche sans verser sur lui de l'eau, il n'est pas baptisé. Tu vois donc, que tu te trompes, si tu appelles le baptême « le sacrement du manger du sel ». Mais l'expression et l'idée qui s'y rattachait se sont maintenues très longtemps, et certains restes ont été transmis par la tradition populaire jusqu'au temps présent.

Parce que Rome insistait sur le maintien de toutes les cérémonies et prières du baptême, les missionnaires peu nombreux et surchargés en Extrême-Orient cherchèrent une autre solution. Il semble que pour la première fois au cours du 18e siècle la coutume s'établit, dans les missions du Tonkin, de conférer le baptême aux adultes selon le rite pour les enfants; car en 1797 la Propagande répondit au vicaire apostolique du Tonkin occidental, demandant s'il était permis pour des raisons d'unité missionnaire et par manque de temps d'employer le rituel du baptême des enfants pour les adultes : « Servandum omnino praescriptum Ritualis Romani, praeterquam in casu necessitatis[30]. » Mais dès l'année 1803 la Congrégation assouplit sa décision et permit de conserver au Tonkin pour des motifs raisonnables comme le manque de temps, ou la fatigue des prêtres, la coutume invétérée[31]. Bien que la réponse à une nouvelle demande de la Corée en 1851 eût encore été la même : « Stet Rituale Romanum[32] », la coutume d'utiliser pour les baptêmes des adultes le rituel des enfants se répandit toujours davantage et devint vers la fin du 19e et dans le 20e siècle l'usage général dans toutes les missions. Sans doute, ici ou là, des missionnaires ont ressenti de quelque manière que cette pratique était anormale et contraire à la liturgie et se sont efforcés de baptiser avec les adultes

30. CPF, I, p. 391, n. 639.
31. CPF, I, p. 403, n. 669.
32. CPF, I, p. 572, n. 1057.

au moins quelques enfants, mais la grande majorité des missionnaires baptisait et baptise encore aujourd'hui les adultes selon le rite des enfants sans hésitation et sans scrupule d'aucune sorte.

Par cette évolution malheureuse, le sacrement du baptême, tout en étant apprécié théoriquement, a été dévalué pratiquement. Les missionnaires étaient bien en arrière de leurs prédécesseurs, surtout de ceux du 16e siècle, qui avaient entouré l'administration du baptême, en tant que point terminal de la première phase de conversion et en tant que début de la nouvelle vie dans le Christ, de la plus grande solennité. De pareils jours de baptême devenaient aux Indes orientales comme aux Indes occidentales de vraies fêtes populaires, pour lesquelles tous les décors et tous les moyens tant ecclésiastiques que profanes pour créer la joie, en particulier la musique indigène, étaient mobilisés. Les plus hautes autorités ecclésiastiques et profanes y prenaient part, et les fonctionnaires royaux, espagnols ou portugais, même les vice-rois du Mexique, du Pérou, de Goa ne croyaient pas diminuer leur dignité en acceptant la fonction de parrains.

Abstraction faite de l'importance pastorale de ces journées pour les baptisés — qui devaient emporter une impression profonde du début de leur nouvelle vie dans le Christ — ces jours de baptême étaient aussi la manifestation de la participation joyeuse de toute la communauté chrétienne. Pour les missionnaires espagnols et portugais il allait de soi que les baptêmes surtout des adultes ne regardaient pas seulement les baptisés et leurs parrains, mais intéressaient toute la communauté chrétienne qui se réjouissait de cet accroissement avec les néophytes et faisait d'un si heureux jour une fête pour toute la paroisse.

Les missionnaires modernes, fils de leur temps, ont perdu précisément cette mentalité communautaire, de sorte que généralement même les baptêmes d'adultes sont administrés secrètement et hélas! souvent aussi vite que possible. Ce n'est que sous l'influence du renouveau liturgique des dernières années que se manifestent des ébauches d'une restauration à la fois liturgique et pastorale du sacrement du baptême. Citons un exemple de la mission de Chine qui malheureusement à la suite des événements doit être déjà

considéré comme faisant partie de l'histoire : dans les années trente, les missionnaires de la Société du Verbe Divin, inspirés par le P. Karl Weber S.V.D., plus tard évêque, commencèrent à porter leur attention sur une célébration à la fois digne et édifiante du baptême. Les baptêmes n'étaient plus conférés individuellement et presque en cachette, mais par une célébration communautaire, qui souvent rassemblait plusieurs paroisses. Bien rangés en processions, avec musiques et décorations chinoises, les prêtres et leurs candidats se rendaient à l'église principale, où le président de l'assemblée rappelait dans son allocution la grande importance du baptême. Les parrains étaient agréés solennellement et salués par leurs filleuls à la manière chinoise. On donnait ensuite les nouveaux noms chrétiens, et tous les objets qui allaient servir au baptême et avaient été apportés sur des plateaux, circulaient devant tous les assistants. Alors suivait l'action sacrée, pour laquelle on avait choisi après mûre réflexion la langue populaire. Une célébration d'action de grâces terminait les cérémonies. Ce fut un premier essai, réalisé par un nombre croissant de missionnaires, à partir duquel malheureusement une pratique généralisée et intensifiée n'a pas pu se développer.

J. Beckmann, S. M. B.

L'ORGANISATION D'UN CATÉCHUMÉNAT AU 16e SIÈCLE

On connaît assez bien l'organisation du catéchuménat dans l'Église ancienne; les sources ne manquent pas, soit patristiques, soit liturgiques. Avec les siècles, alors que les baptêmes d'adultes diminuaient, les baptêmes d'enfants se multipliaient, utilisant le rituel prévu pour les adultes. L'adaptation de ce rituel à la situation nouvelle, dans la mesure où on peut parler d'adaptation, se fit de deux manières : d'abord tous les rites, échelonnés au cours des diverses étapes du catéchuménat, sont ramassés en une seule cérémonie; ensuite, de ces rites sont exclus un certain nombre de prières et de gestes, jugés inutiles.

On croit généralement que la situation ainsi obtenue, telle qu'elle apparaît par exemple dans le *Liber sacerdotalis* de 1523, dura jusqu'au renouveau liturgique actuel qui s'efforce de retrouver le rituel du catéchuménat[1]. Or, on constate qu'à la charnière du 16e et du 17e siècle, le catéchuménat fut proposé, face aux exigences nouvelles des missions, dans toute la richesse de ses rites liturgiques.

On en a la preuve la plus nette dans le catéchisme général annexé par le Carme Thomas de Jésus à son ouvrage *De procuranda salute omnium gentium* de 1613, catéchisme dont l'auteur est le cardinal Sanctorius, au nom bien connu de tous les liturgistes : son éloge n'est-il pas fait dans la préface qui se trouve encore en tête de nos éditions du Rituel ?

Nous allons examiner comment Sanctorius fut amené à s'occuper du catéchuménat, ensuite comment Thomas de Jésus se chargea de la diffusion de ses idées, enfin nous examinerons le catéchuménat lui-même dans ses éléments. En guise de conclusion, nous pourrons nous demander si ce retour à la vraie tradition de l'Église dans ce domaine fut d'application au 17e siècle.

1. Cf. Dom Botte, *L'interprétation des textes baptismaux*, dans *La Maison-Dieu*, 32 (1952), p. 37, et R. P. J. Christiaens, *Le rituel du catéchuménat*, dans la *Revue du Clergé africain*, XI (1956), p. 314.

Posons d'abord quelques jalons de la vie de Jules-Antoine Sanctorius (1532-1602)[2]. Il fut ordonné prêtre en 1557 après de fortes études de droit; appelé à Rome en 1563, il sera nommé évêque de San-Severino en Calabre trois ans plus tard. Alors qu'il était en route pour son diocèse, il fut rappelé à Rome par le pape saint Pie V qui le créa cardinal en 1570. Il sera dès lors le bras droit des souverains pontifes. Homme universel, il occupe de nombreuses charges, par exemple la présidence de la commission *pro animarum conversione*, ancêtre de la Congrégation de la Propagande.

Dès 1575, il songe à rassembler les documents nécessaires à la confection d'un rituel, œuvre difficile car il n'existe pas de livre de ce genre à Rome; en 1578, le pape lui permet de fouiller à son aise dans la Bibliothèque Vaticane à la recherche de manuscrits liturgiques intéressants, et nous savons que ses recherches furent couronnées de succès (cf. note 11). En 1584 il présente à Grégoire XIII les épreuves des 135 premières pages du *Rituale romanum ex veteri Ecclesiae usu restitutum Gregorii Papae Pont. Max. iussu editum*. La mort du pape l'année suivante lui fait ralentir son travail qui n'est cependant jamais arrêté; il reprend même si bien qu'il peut en annoncer la fin à Clément VIII au début de 1602. Mais le cardinal Sanctorius n'a plus que peu de temps à vivre, il meurt le 7 juin de cette même année. Les discussions avec les héritiers traînent en longueur : faut-il, oui ou non, garder le titre de *rituale romanum* ? Bientôt Paul V (1605-1621) institue une commission chargée de la rédaction d'un rituel. L'œuvre monumentale de Sanctorius, 712 pages, est distribuée à ses membres, bien qu'elle ne soit pas reliée[3].

L'œuvre liturgique du cardinal montre une tendance très nette à retrouver, au-delà des additions tardives, les usages et les textes primitifs[4]. Mais justement son optique historique la marque d'un sens pastoral averti. Nous le verrons plus loin en examinant le catéchisme général.

Il nous faut maintenant examiner les circonstances qui permirent la parution de cette partie de son œuvre et pour cela rencontrer un autre personnage, Thomas de Jésus (1564-1627) un des grands promoteurs de la réforme thérésienne. Entré chez les Carmes déchaux de Salamanque en 1586, il fut assez vite

2. Les renseignements qui suivent sont tirés du travail de B. Löwenberg, *Das Rituale des Kardinal Jul. Ant. Sanctorius*, Munich, 1937.

3. Le titre n'est plus exactement celui des épreuves, mais bien : *Rituale sacramentorum romanum Gregorii Papae XIII Pont. max. iussu editum Romae 1584.*

4. « Denkmal einer archaïsierenden Richtung », dit Löwenberg, *op. cit.*, p. 40.

nommé provincial de Vieille-Castille, puis définiteur, après avoir refusé la charge de général au chapitre de 1600. Dans la ligne de la tradition carmélitaine, il propose et obtient la formation de « déserts », permettant la pratique de la vie érémitique.

A la même époque se posa dans l'ordre la question de l'apostolat missionnaire, prôné par le P. Jérôme Gratien, refusé par le P. Nicolas Doria. Ce fut la tendance de ce dernier qui prévalut après de grandes discussions; une mission au Congo fut cependant entreprise.

Quelques religieux espagnols étaient partis pour l'Italie et y avaient fondé une congrégation réformée en 1597, fort soutenue par les papes. Un des hommes les plus connus de ce petit groupe est le P. Pierre de la Mère de Dieu, dont l'activité principale était le secrétariat général des missions.

Le P. Thomas de Jésus, adonné à la contemplation dans son désert, reçut un beau jour de 1606 une lettre d'Italie qui lui reprochait d'oublier les âmes des infidèles dans sa vie pleine d'amour-propre[5]. Après quelque échange de lettres, le P. Thomas de Jésus, comme il nous le raconte lui-même[6], fut éclairé surnaturellement et fit le vœu de consacrer ses forces aux missions. Le pape, par-dessus la tête de ses supérieurs d'Espagne, l'appela à Rome *in nomine S. oboedientiae*, il y arriva en janvier 1608.

Il essaya d'abord de fonder une nouvelle congrégation carmélitaine, exclusivement missionnaire; ce projet échoua, et il entra dans la congrégation d'Italie qui s'ouvrait largement aux missions, surtout en Perse. Thomas de Jésus, qui avait aidé Pierre de la Mère de Dieu jusqu'à la mort de celui-ci, ne resta cependant pas longtemps à Rome. En 1610, il fut envoyé, non en mission, mais en France et aux Pays-Bas pour y fonder couvents et monastères réformés. L'idéal missionnaire ne le quittait pas et c'est ainsi que parut à Anvers en 1613 un volume de 926 pages in-12, le *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, haereticorum, iudaeorum, sarracenorum, caeterorumque infidelium libri XII... accedit pro laborantibus inter infideles brevis casuum resolutio, gratiarum ac privilegiorum compendium et pro conversis catechismus.*

Il resta en Belgique comme provincial jusqu'en 1623, puis revint à Rome comme définiteur général pour y mourir en 1627.

5. La date de 1606 pour le début de la pensée missionnaire de Thomas de Jésus infirme l'opinion de Pastor, reprise ensuite par d'autres auteurs, selon laquelle Sanctorius aurait soutenu les initiatives de Thomas.

6. Thomas de Jésus, *Fondations*, dans *Études carmélitaines*, 1935, II, p. 256.

L'ouvrage de Thomas de Jésus n'est pas original, loin de là; il emprunte de nombreux passages au jésuite Joseph Acosta, par exemple[7]. L'auteur prône entre autres la fondation d'une congrégation spéciale pour les missions et intitule le chapitre premier de son troisième livre : *De erigenda congregatione pro fide propaganda;* il semblerait que ce chapitre ne soit que la copie d'un mémoire de P. de Vendeville, professeur à l'Université de Louvain et ensuite évêque de Tournai, mémoire adressé en 1587 au pape Sixte-Quint[8].

C'est le catéchisme dont il est question dans son ouvrage qui va nous intéresser maintenant; à la fin du livre XII[e], à la page 866 de l'édition de 1613, on lit en effet : *Catechismus generalis pro omnium sectarum catechumenis utilissimus, ab illustrissimo cardinale a Sancta Severina compositus, hactenus tamen numquam editus, et a nobis in compendium redactus.*

Ce titre est de Thomas de Jésus, car le cardinal n'a pas composé de catéchisme, mais bien, insérés dans la première partie de son Rituel, consacrée au baptême, deux petits traités intitulés respectivement *De recipiendis et instruendis catechumenis* (pp. 125-140) et *De neophytis instruendis atque iuvandis* (pp. 141-185). Sur les 21 chapitres que comprend le catéchisme, les chapitres 1 à 5 et 6 à 20 donnent les textes de ces deux traités amputés de quelques développements sans importance; le 21[e] est tiré du rituel du baptême lui-même. On comprend ainsi de quelle manière ces textes n'avaient jamais été édités, puisque le rituel ne fut jamais mis dans le commerce, et dans quelle mesure ils ont été résumés par Thomas de Jésus. Celui-ci qui, pendant son séjour à Rome, avait particulièrement fréquenté la bibliothèque du cardinal[9], ne pouvait manquer de diffuser ces pages qui concordaient si bien avec le but qu'il se proposait lui-même.

Certains des chapitres traitent de l'organisation du catéchuménat, tandis que les autres insistent plutôt sur certains points

7. Le P. Charles a bien montré l'utilisation fantaisiste que fait Thomas de Jésus de ses documents de base dans un article intitulé *Les sources du « De procuranda salute omnium gentium »*, paru dans *Scientia missionum ancilla*, Utrecht, 1953, pp. 46-53.

8. Sur P. de Vendeville, voir Rousseau, *L'idée missionnaire aux 16[e] et 17[e] siècles*, Paris, 1930. La démonstration de la dépendance de Thomas de Jésus par rapport au mémoire de Vendeville, l'intermédiaire étant le P. Pierre de la Mère de Dieu, se trouve dans Tommazo di Gesu (Pammolli), *Il P. Tommaso di Gesu e la sua attivita missionaria all'inizio del secolo XVII*, Roma, 1936.

9. Il nous le dit lui-même dans la préface de son ouvrage : « Complures Romae bibliothecama celebres... evolvi, praesertim cardinalis Sanctae Severinae, qui animarum conversione a S. Pontificibus praefectus (?), eximio salutis animarum zelo exardescens, plurima pro hac fonctione congessit. »

de catéchèse. Ce sont surtout les premiers qui nous retiendront; ils montrent, par exemple, que le cardinal prévoyait l'échelonnement de l'*Ordo baptismi* sur toute la longueur du catéchuménat.

Le chapitre premier traite de la réception et de la première interrogation du catéchumène par un prêtre qui s'informera des motifs de sa conversion. On y insiste beaucoup sur la séparation d'avec les païens, et cette prescription se retrouvera tout au long du catéchisme, pour les enfants comme pour les adultes, avant le baptême comme après. Cette question préoccupait certainement le cardinal, car de la page 185 à la page 244 de son Rituel, il place un traité : *De infidelium conversione procuranda et de eorum consuetudine cum christianis.*

Le chapitre II étudie l'attitude à prendre vis-à-vis du conjoint et des enfants du converti; tous les cas sont résolus en faveur de la foi, allant assez facilement jusqu'à rompre la famille existante.

Le chapitre III est autrement intéressant[10]. Le catéchumène ayant été inscrit, le prêtre priera et rendra grâces, l'habillera à la manière des chrétiens. Une série de rites proprement liturgiques suivra alors : renonciation à Satan, confession de la sainte Trinité, exsufflation, signation et imposition des mains[11]. Tous ces éléments se retrouvent dans notre rituel du baptême. De celui-ci ne sont pas signalés par le cardinal le dialogue initial, l'insufflation de l'esprit, les signations répétées et l'imposition du sel. Sauf ce dernier point, ce sont justement les éléments les plus tardifs du rituel, introduits après le 12e siècle, qui n'ont pas été retenus par le cardinal, du moins à cet endroit[12].

Remarquons encore que ces cérémonies ne sont pas placées dans le chapitre sur la préparation immédiate au baptême, il s'agit bien de rites d'entrée au catéchuménat. Pour Sanctorius le rituel du baptême ne comprend que ce qui suit la reddition du Symbole.

Après cette cérémonie, le catéchumène est introduit dans la

10. Les deux premiers paragraphes se retrouvent dans le chapitre I de l'*Ordo faciendi catechumenum* donné sous le nom du cardinal Sanctorius par Assemanus, dans *Codex liturgicus*, I, Rome, 1749, p. 85.

11. Le cardinal donne force références, par exemple, les *Constitutions apostoliques*; le Pseudo-Denys, Raban Maur; il cite également *Liber sacramentorum Vatic. M. S.* De quel sacramentaire s'agit-il? Pas du Gélasien, car il n'est entré que plus tard au Vatican.

12. Ils se retrouvent avec les éléments précédents au premier scrutin, cf. ASSEMANUS, *op. cit.*, pp. 88-89. Pourquoi Sanctorius garda-t-il ce doublet?

« maison des catéchumènes »[13] où un prêtre le catéchisera et lui fera de fréquents exorcismes. Cette maison comprend des quartiers séparés pour les enfants et les adultes, les hommes et les femmes. Un catéchiste y est attaché *qui eos assidue in fide erudiat* (notons la force de cette consigne) et ne doit pas oublier de montrer les objets de culte : autel, statues, ornements. Il est prévu, car les catéchumènes ne peuvent sortir de leur maison, des séances de travaux pendant les temps laissés libres par les instructions et les autres exercices religieux, comme encore de nos jours en pays de mission.

Le temps du catéchuménat n'est fixé à quarante jours que d'une manière très relative, car l'expérience aussi bien que les canons montrent qu'un temps plus long est souvent nécessaire.

On s'efforcera de trouver, pour ceux qui sont amenés dans des régions dont ils ne connaissent pas la langue (on peut penser que ce sont les esclaves noirs qu'on a en vue ici), un homme grave qui puisse les évangéliser dans leur propre idiome.

Le chapitre IV parle de la préparation générale au baptême. On y insiste sur l'esprit de pénitence et sur l'aumône, selon la coutume de l'Église primitive. La fréquentation de l'église est conseillée, mais les catéchumènes seront séparés des fidèles et n'assisteront qu'à l'avant-messe; ce point sera d'ailleurs repris avec plus de détails plus loin. A cause des tentations que les catéchumènes ont à subir, on les exorcisera souvent. Le chapitre se termine par quelques conseils sur la manière d'agir avec les catéchumènes : il faut les traiter avec douceur et les habituer petit à petit aux coutumes chrétiennes, par exemple à l'absence d'interdits alimentaires.

Le chapitre V examine le contenu de la catéchèse pré-baptismale. Elle partira de l'exposition du mystère de la sainte Trinité, ensuite suivront les grandes lignes de l'histoire du salut, *ex Moyse et prophetis, ex apostolis et evangelistis*. La morale ne sera pas oubliée, non moins que les prières principales; on aura soin également d'expliquer les différentes cérémonies du baptême. Si les sacrements de l'initiation chrétienne doivent trouver leur place dans l'enseignement, il ne faudra néanmoins pas insister, et on remettra cette partie plus difficile après le baptême. De toute façon, il faut s'adapter au degré de connaissance des catéchumènes, on n'agit pas de la même manière avec un juif ou un musulman.

Le chapitre VI traite du baptême proprement dit. Il commence

13. Cette « maison des catéchumènes » fut suggérée, semble-t-il pour la première fois, par saint Ignace. Cf. KILGER, *Zur Entwicklung der Katechumenatspraxis von 5-18 Jahrh.*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1925, pp. 177-178.

par conseiller, avant la réception du sacrement, une espèce de confession extra-sacramentelle : *Sic ea serio et ex animo se odisse, perspicum faciant atque ex huiusmodi humiliatione et pudore, se magis idoneos praestent.* On demande d'ailleurs un jeûne de deux ou trois jours, et on prépare les vêtements blancs qui seront remis après le baptême aux néophytes. Le texte ajoute même qu'il faut les donner si les catéchumènes ne peuvent pas les fournir : *Vestas albas, quas si qui ob paupertatem sibi comparare haud commode possunt, vel praefecti domus catechumenorum, vel loci ordinarius sua pro pietate illas eis undecumque poterunt comparandas curabunt.* Comme quoi les moindres détails ont été prévus par le cardinal!

Le chapitre VII insiste sur la nécessité du catéchisme pour les néophytes. Ils resteront encore quarante jours dans la maison du catéchuménat, où ils recevront des instructions plus complètes sur les sacrements, ils accompagneront leurs parrains et marraines à l'église, ils écouteront les sermons, *et lacte spiritualium consolationum tamquam parvuli nutriantur;* ils sont également conviés à la communion tous les jours de l'octave *in albis* et ensuite les dimanches et jours de fête *ut solidius in fide roborantur.* La raison de cette catéchèse post-baptismale est donnée dans les termes suivants : « Ils comprennent plus facilement et goûtent avec plus de suavité; le temps les presse de connaître les mystères et d'assimiler leur cohérence, car ils sont illuminés plus largement par la splendeur de la grâce divine et sont parvenus à une foi plus parfaite. »

Du chapitre VIII au chapitre XX sont donnés divers conseils aux néophytes, pour qu'ils mènent une vraie vie chrétienne.

Le dernier chapitre, le vingt et unième, traite du rituel du baptême d'après le « rituel du Cardinal ». Il y est d'abord dit que le baptême ne peut être conféré solennellement qu'aux vigiles de Pâques et de Pentecôte, principe dont les exceptions sont ensuite examinées. On insiste alors sur la signification et l'importance des exorcismes, des scrutins[14]; on rappelle les différentes catégories de catéchumènes de l'Église ancienne : *audientes*, et *competentes* ou *electi*. On indique une fois de plus que les catéchumènes ne peuvent assister aux saints mystères, mais seulement à la messe des catéchumènes, *quae sic appellata protenditur ab introitu ad offertorium inclusive*[15]. On doit alors les faire

14. Le scrutin est défini de la manière suivante : *De fide et christiana religiose inquisitio*, ce qui n'est pas son sens primitif, qui est surtout exorcisme et non examen de catéchisme.

15. Erreur d'impression ou modification consciente? Le texte de Sanctorius (p. 22) porte *exclusive*, ce qui est normal, et se retrouve, par exemple, dans le décret 29 de la IIe partie du Ve Concile pro-

sortir par l'ancien appel des sacramentaires : *Catechumeni, foras exeunto*. On parle ensuite longuement de la tradition du symbole que les catéchumènes doivent apprendre par cœur; il est signalé que l'ancienne coutume en prescrivait la récitation en grec et en latin, selon le besoin des catéchumènes. Cela doit encore se faire, mais il arrive que des catéchumènes ne connaissent ni le grec, ni le latin, *nec vernacula lingua, sed arabica, turcica, persica aliave simili lingua utuntur*, dans ce cas, le *Credo* doit leur être transmis dans leur propre langue.

Suit alors la *formula brevis* pour le baptême, c'est l'*Ordo baptismi infirmi* de Sanctorius; elle diffère de notre rituel actuel des enfants par quelques points qu'il est peut-être bon de relever. Après la demande du nom, on passe directement à l'exsufflation, la signation et la récitation de l'oraison *Omnipotens* (donc sans le dialogue initial et l'oraison *Preces nostras*); la bénédiction du sel est accompagnée d'une formule qui n'est qu'une partie de la nôtre; après l'imposition du sel, oraisons *Aeternam* et *Medelam* (celle-ci est fort semblable à celle qui se trouve dans le sacramentaire gélasien pour un catéchumène malade); ensuite on retrouve les traditions du *Credo* et du *Pater*, un exorcisme (*Nec te latet*, qui se trouve au rituel des adultes); tout se fait ensuite comme dans le rituel actuel.

Une question peut se poser maintenant. Ces consignes d'action pour le catéchuménat, et spécialement l'échelonnement des rites du baptême, furent-elles appliquées à l'époque, quelque part en terre de mission ?

Il fallait s'en douter vu la très grande diffusion de l'ouvrage de Thomas de Jésus; en 1624, deux ans à peine après sa fondation, la Congrégation de la Propagande faisait acheter quatre-vingts exemplaires pour les distribuer aux missionnaires en partance[16]; plus tard, elle demanda au chapitre général des Carmes une nouvelle édition, qui parut effectivement en 1632; enfin, en 1684, l'édition des *Opera Omnia* de Thomas de Jésus comprend toujours le Catéchisme général, à la suite du *De procuranda salute*. Nous savons cependant par ailleurs que presque tous les missionnaires des 16e et 17e siècles se contentaient d'une préparation fort sommaire au baptême; en plusieurs endroits, de nouveaux groupes d'apôtres, venant à la relève de plus anciens, ont jugé sévèrement leur pratique. Des déclarations officielles furent faites en faveur d'un retour au catéchuménat tel qu'il existait dans l'église ancienne; ainsi, une conférence tenue à Mexico en

vincial de Goa, tenu en 1606; cf. *Bullarium Patronatus Portugalliae*, de Paiva Manso, Appendix, t. I, p. 119 (Lisbonne, 1872).

16. Renseignement fourni par Streit, *Bibliotheca Missionum*, I, p. 152.

1539 par un groupe de supérieurs ecclésiastiques décida qu'un catéchuménat de quarante jours (l'origine de cette indication se trouve chez Martin de Braga) devait précéder le baptême, au cours duquel jeûnes, exorcismes, catéchèses et scrutins devaient avoir leur place[17].

L'ouvrage de Thomas de Jésus finit par être remplacé, pour l'usage missionnaire. En effet, en 1665, les vicaires apostoliques envoyés en Asie par la Propagande, les Français Lambert de la Motte et Pallu, ainsi que leurs compagnons, ayant du temps de reste à Juthia (Siam), rédigèrent des *Instructiones ad munera apostolica rite obeunda* qui parurent à Rome quatre ans plus tard et furent souvent réédités avant de devenir enfin les *Monita ad missionarios*, instructions officielles de la Propagande à ses envoyés. Il est certain que ces auteurs connaissaient le volume de Thomas, dont des paragraphes entiers furent repris à la lettre, bien qu'on ne retrouve aucune trace, dans les *Instructiones*, de la liturgie catéchuménale, si développée par Sanctorius. On semble avoir voulu l'écarter et, cependant, un de ses rédacteurs paraît être le chaînon entre la théorie et une application en Chine de l'étalement des rites. Nommé en 1658-1659 vicaire apostolique du Tonkin, Mgr Pallu, — c'est de lui qu'il s'agit —, reçoit également l'administration de plusieurs provinces chinoises limitrophes, dans lesquelles des Jésuites avaient déjà séjourné par intermittence. Rattachées au diocèse de Pékin en 1690, par un acte papal qui se réclamait du padroado, ces provinces allaient, six ans plus tard, être confiées définitivement aux Missions étrangères de Paris. Un centre missionnaire semble s'être fixé dans le Szetchouan (ou Sé-tchuen) dont la capitale n'est autre que Tchung-King; les vicaires apostoliques sont souvent chargés de l'administration d'autres provinces, comme le Yunnan et le Kweichow.

En 1724, le vicaire apostolique alors en fonctions, Mgr Müllener, C. M., demande à Rome ce qu'il faut penser des « quatre classes de catéchumènes de l'Église ancienne » dont parlent Bona et Bellarmin et si les exorcismes pratiqués au cours du catéchuménat doivent être répétés au cours de la cérémonie proprement dite du baptême[18]. On lui répond assez évasivement en insistant sur l'instruction religieuse que doivent posséder les catéchumènes et sur le maintien de l'ordre des cérémonies tel qu'il est prévu dans le rituel romain.

Quelle était donc la coutume en usage au Sé-tchuen ? Nous

17. Kilger, *op. cit.*, p. 175.
18. *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, Romae, 1907, n° 301, vol. I, p. 97.

la trouvons expliquée par le P. Launay, l'historien des missions étrangères de Paris[19].

Un païen qui voulait embrasser la religion chrétienne était après un court temps de probation, admis à la cérémonie de « l'adoration », qui consistait à déclarer son désir de renier les faux dieux et l'acceptation de l'enseignement catholique. Signalons que les Jésuites connaissaient une cérémonie assez semblable, mais qui se référait à la coutume chinoise réglant l'admission d'un disciple par un maître[20].

Quelque six mois plus tard, l'adorateur reçoit le sel des catéchumènes et peut assister à la messe jusqu'à l'Évangile inclusivement. Peu après, les autres rites catéchuménaux sont administrés et l'assistance à la messe est permise jusqu'au Sanctus[21]. Ainsi, après environ deux ans de préparation, le baptême solennel était conféré, aux jours de grandes fêtes.

Cette pratique n'est autre, semble-t-il, que celle proposée par Sanctorius. Elle n'est pas près de disparaître. En effet, en 1774, Mgr Pottier, M.E.P., demande à son tour à la Congrégation de la Propagande ce qu'il faut penser de cette manière de faire. Rome lui répond[22] en rappelant les prescriptions du Rituel, mais en admettant qu'un motif important ou la nécessité fasse agir autrement[23].

Le vicaire apostolique interpréta cette réponse comme lui permettant de continuer la pratique déjà ancienne; il s'en explique dans une lettre intéressante citée par le P. Launay : « Je regarde comme cause suffisamment grave pour faire cette séparation qu'il se trouve un grand nombre de ces nouveaux prosélytes qui viennent se faire instruire et demander le catéchuménat... Nous n'omettons absolument rien des sacramentaux, nous instruisons sur leur sainteté et leur vertu. »

Les années passent, la séparation des rites demeure toujours en vigueur[24]. En 1865, Mgr Faurie, M.E.P., vicaire apostolique de Kouy-Tcheou (qui avait dépendu jusqu'en 1844 de Sé-tchuen),

19. *Histoire des missions de Chine. La mission du Kouy-Tchéou*, I, pp. 155-156, et II, pp. 410 et suiv. (Paris, 1907), et *La mission du Se-Tchouan*, II, pp. 298-301 (Paris, 1920).

20. *Litterae s.j. e regno sinarum a P. Nic. Trigautio conscriptae*, Anvers, 1615, p. 21.

21. Trouvaille sans tradition ni fondement liturgique.

22. *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, 1893, n° 607, n'est pas repris dans l'édition de 1907.

23. La Propagande semble toujours répondre en se plaçant dans l'hypothèse où le rituel imposerait la totalité des rites dans une seule cérémonie; or la préhistoire de notre rituel romain montre des rites séparés qu'aucune rubrique n'est venue réunir explicitement.

24. Le Synode du Sé-tchuen de 1803, premier synode en Chine, ne parle pas de cette pratique, mais ce silence ne prouve rien.

dans son compte rendu sur l'état de sa mission, s'étend sur ce que lui-même appelle « la pratique de toutes ces provinces occidentales ». Il semble qu'il avait déjà consulté Rome sur ce sujet, car en 1863 il avait écrit à Paris : « Elle (la Congrégation de la Propagande) répond qu'elle ne connaît pas de catéchuménat et qu'il faut tout faire en une fois. » Quoi qu'il en soit, voici comment il s'explique : « Le rite de l'adoration ne me paraît pas un abus, car il n'est pas appliqué comme un rite ecclésiastique, et il n'est censé d'aucune façon appartenir au sacrement de baptême. Mais l'abus peut être dans la séparation du catéchuménat et du baptême, car le rituel n'indique pas explicitement que les cérémonies du baptême des adultes doivent ou peuvent être accomplies en plusieurs fois séparément, et je ne connais aucune décision de l'Église dirimant cette question. Je puis affirmer une chose, cette gradation de l'adoration, du catéchuménat et du baptême est très utile pour éprouver la foi et les mœurs des prosélytes, et je souhaiterais, si les saints canons ne s'y opposaient, qu'on la maintînt dans l'avenir. » Le 16 juin 1866, le cardinal Barbaro lui répondit sur ce point ainsi que sur d'autres le priant de s'aligner sur la pratique des autres régions et de supprimer ces « abus »[25].

Le Saint-Office avait par ailleurs répondu le 20 mai de la même année au vicaire apostolique du Hunan (à l'est du Kouy-Tcheou) : « *Collationem baptismi adultorum non posse nec debere seiungi a caeremoniis praescriptis iuxta Rituale Romanum*[26]. » Ainsi fut supprimée une coutume de près de deux siècles, dernier vestige de l'antique tradition de l'Église, qu'elle avait maintenue sans trop en remarquer le fondement. Il était cependant évident qu'en 1866 les raisons pastorales invoquées par Mgr Faurie n'étaient pas assez étayées pour contrebalancer l'opinion alors répandue qu'il s'agissait d'un abus, opinion admise par le vicaire apostolique lui-même (« si les saints canons ne s'y opposaient »).

C'est à la lumière de cette longue histoire du rituel du baptême, culminant dans le travail du cardinal Sanctorius, porté à la connaissance du monde missionnaire par Thomas de Jésus, qu'il faut comprendre la pratique catéchuménale de la Chine centrale[27]. Il est évident que la décision de 1866 ne clôt pas

25. Mgr Faurie s'efforçait de régulariser la situation de son vicariat où certaines libertés s'étaient de fait introduites vis-à-vis de la législation canonique. Il était d'autant plus difficile de séparer abus réels et supposés.

26. *Collectanea*, n° 1289, vol. I, p. 713.

27. D'où les correctifs à apporter, par exemple, à Mansaert, O.F.M., *La préparation des adultes au baptême en terre païenne*, dans *Revue d'Histoire des missions*, 1939, p. 254, ainsi qu'à Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China*, 1931.

définitivement le débat, il y a d'autres exemples de nouvelles décisions permettant ce que d'anciennes avaient interdit.

Nous pouvons revenir maintenant une dernière fois au Catéchisme général, louer le concret de la formation qu'il veut inculquer, par des points de détail, importants malgré tout, comme le rôle qu'il fait jouer au parrain, l'instruction post-baptismale. Nous insisterions surtout, pour terminer, sur la liturgie comme élément essentiel de la formation chrétienne, que ce soit par la liturgie catéchuménale (exorcismes, scrutins, messe des catéchumènes) ou la pratique sacramentelle comme acheminement au mystère chrétien.

J. Christiaens, s. j.

LA STRUCTURE DE LA LITURGIE BAPTISMALE ROMAINE ET LES PROBLÈMES DU CATÉCHUMÉNAT MISSIONNAIRE

I. — Les problèmes du catéchuménat missionnaire

1. L'Institution catéchuménale en Afrique Noire

Dès le début des missions en Afrique centrale, à la fin du siècle dernier, la tendance prévalut de revenir à la discipline de l'Église antique en matière de catéchuménat. Il fut conçu comme une véritable institution, dont le but était double : du point de vue individuel, il devait préparer les candidats à une incorporation fructueuse à l'Église, Corps du Christ; du point de vue social, il devait permettre d'établir l'Église d'une manière durable, en fournissant des bases aussi solides que possible, sur lesquelles s'édifieraient des communautés chrétiennes vivant intégralement leur foi.

Ainsi se fait-il qu'actuellement, dans ces missions, les néo-convertis, après quelque temps de préparation, appelé postulat, sont reçus dans l'ordre des catéchumènes, souvent au cours d'une petite cérémonie religieuse consistant principalement dans l'imposition de la médaille ou du chapelet. Postulat et catéchuménat ont ensemble une durée variant de deux à quatre ans suivant les contrées.

Les catéchumènes sont répartis en diverses catégories répondant aux différents cycles de l'instruction religieuse : dogme et morale, sacrements. Un examen sur les matières

enseignées est exigé lors du passage d'une catégorie à l'autre. Formation morale et formation religieuse accompagnent l'instruction doctrinale. Des prières et le chant de cantiques lors des réunions, des exercices religieux les dimanches et jours de fête assurent l'initiation à la vie de prière. La pratique de la morale chrétienne est de règle, dès le début du catéchuménat, notamment pour ce qui concerne le renoncement aux pratiques païennes et la fidélité au mariage monogamique. De rites, il en est très peu question. En dehors de la petite cérémonie d'admission au catéchuménat, on leur dispense parfois quelques bénédictions du Rituel. En tout cas, il y a absence totale de rites initiatiques à proprement parler.

2. Les lacunes constatées

L'institution catéchuménale ainsi conçue a subi l'épreuve du temps; il n'y a pas de doute que les résultats magnifiques enregistrés dans ces missions sont dus, après la grâce de Dieu, au sérieux de cette formation et aux exigences sévères de cette épreuve.

Est-ce à dire qu'aucun problème ne se pose à son sujet et que le système réponde totalement au double but envisagé ?

Nous n'avons pas à examiner ici le problème du réajustement du catéchuménat aux conditions actuelles de vie. Certains détails de son organisation, excellents dans le passé, ne tiennent peut-être pas suffisamment compte des modifications intervenues dans la vie sociale et économique par suite de l'évolution des sociétés africaines. Nous limitant à l'aspect précis de l'initiation chrétienne, voyons si, à l'examen des résultats acquis, on ne constate pas certaines déficiences dans la formation donnée aux catéchumènes.

a) *Lors des sursauts du paganisme.*

Malgré la bonne tenue générale de nos chrétientés, parfois même concurremment avec une ferveur indéniable, des remous du paganisme ancestral surgissent soudain qui

viennent nous rappeler à la réalité. Citons quelques exemples.

Au Tanganyika et au Nyassa, un mouvement païen apparaît périodiquement. Appelons-le Kamchape, du nom qu'il porte au Tanganyika. Les initiés, au moyen d'une eau magique qu'ils font boire à tout venant, promettent l'immunité contre les maléfices, mettent les sorciers dans l'impossibilité d'exercer la magie noire, opèrent de simili-prodiges comme la résurrection de morts. Sous la pression des Chefs et des Anciens, des villages entiers, même dans des contrées en majorité chrétiennes, s'adonnent à cette superstition. On garde le secret absolu sur les agissements de ces magiciens, qui forment une secte religieuse sur le modèle des anciennes sectes secrètes. Ils ont la réputation d'être des bienfaiteurs de l'humanité — puisqu'ils débarrassent le monde des maléfices — et on trouve parmi eux des hommes pieux, qui honorent publiquement Jésus et Marie.

Un fait typique : en 1955, dans le diocèse de Karéma, un des plus chrétiens qui soient (70 % de catholiques) 7 missions ont été particulièrement affectées.

L'Urundi, pays voisin du Tanganyika Territory, a connu à la même époque les méfaits de cette secte. C'est pourtant une des meilleures chrétientés d'Afrique Noire (60 % de catholiques; 2 % seulement de mariages désunis). Là aussi certains Chefs, bien que chrétiens, étaient de connivence et croyaient à ce merveilleux. Dans ce même pays, on signale deux autres sectes religieuses secrètes : l'Amasalembe, avec initiation, pacte du sang et secret absolu de la part des membres, et Nangayivuza (la harpe qui chante); cette dernière recrute de préférence ses adhérents parmi les catéchumènes et les chrétiens; bien entendu ils reçoivent comme conseil d'être fidèles aux instructions catéchétiques des missionnaires et à leurs offices; mais la confession est rigoureusement interdite. Depuis 1955, elle étend ses ramifications d'une façon inquiétante.

En Rhodésie du Nord, une femme inculte attire à elle des foules énormes. Lenshina, c'est son nom, de morte qu'elle était, prétend avoir été ressuscitée par Dieu en vue d'une mission, authentiquée comme par hasard par le pape; elle est investie pour débarrasser le pays des sorciers et des maléfices. Aux foules qui la visitent, elle transmet

les oracles de Dieu et du Christ. Pendant qu'elle vaticine, personne ne peut la regarder, sous peine d'encourir immédiatement la mort par sanction magique. Elle souffle dans un mirliton; les sons qui en sortent sont la voix de Dieu, qu'elle interprète ensuite : Kristu vous dit ceci... cela... Sous son instigation, les pèlerins renoncent aux pratiques magiques et vont jeter, dans une case dénommée « temple », les amulettes, talismans et autres objets magiques qu'ils possèdent[1]. De plus, elle a institué un baptême, initiation à sa secte, et une confession[2]. Partout ses adeptes

1. Chaque matin, Matamanga, le factotum de la prophétesse, réveille les pèlerins et les achemine vers la case maléfique. Quand la foule s'est amassée, le factotum lui commande de s'agenouiller et de battre les mains, en signe de respect. « Ici où vous êtes, dit-il, c'est l'*Itempile*. Voyez ces ossements, ces cornes, le tas est déjà grand : c'est le signe que notre pays est pourri de sorciers. Apportez, vous aussi, le *bwanga* (remèdes magiques) que vous cachez, sans quoi, gare ! il se retournera contre vous et vous tuera... » Alors, à la dérobée, hommes et femmes vont jeter dans la case les objets plus ou moins magiques qu'ils cachaient dans leurs habits. Puis le factotum prend au hasard, dans le tas, soit une amulette, soit une corne, et explique à la foule : « Cette amulette a servi au sorcier pour causer des maladies : fièvres, lèpre, paralysies... Cette corne a servi au sorcier pour jeter des sorts sur les troupeaux, et même sur les personnes. Sur une telle, souffle-t-il dans la corne. » Si la personne nommée répond, tout un dialogue s'établit avec elle, révélant tous les maléfices dont elle a été victime. La foule écoute dans un silence impressionnant, comme ensorcelée à son tour.

2. Pour le baptême, c'est l'eau de pluie qui est employée, parce qu'elle vient directement du ciel. On imite le geste du baptême chrétien, avec la formule suivante : « Un tel, je te baptise avec l'eau du Jourdain au nom du Tout-Puissant, de l'Immensurable, de la Pierre incassable. » Pendant la cérémonie, la prophétesse, entourée d'un chœur de jeunes filles, chante : « Amis, soyons unis. Ne soyons pas comme ces mauvais fils qui ont fait souffrir Kristu, notre maître... » (c'est-à-dire les Blancs).

Pour la confession, hommes et femmes viennent s'accroupir devant le mari de Lenshina, et après avoir déposé un penny à ses pieds, lui remettent un petit paquet contenant amulettes, charmes, fétiches, etc. Ensuite viennent les garçons et jeunes gens, non pas un à un, mais en groupe. Petros (le mari de Lenshina) leur demande : « Avez-vous volé ? » Tous répondent : « Oui, nous avons volé. — Avez-vous forniqué ? — Oui. — Avez-vous maudit le prochain ? — Oui. » C'est toujours « oui » à toutes les questions. Quand la liste des péchés est épuisée, Petros les renvoie : « Allez, vos péchés sont pardonnés ! » Après les garçons, c'est le tour des filles.

Les malades viennent demander la guérison à la prophétesse. Elle leur fait distribuer des ingrédients, avec des prescriptions détaillées. Les malades s'en vont contents : Lenshina les a vus. Si leurs infirmités ne sont pas guéries, ce n'est pas sa faute, ils sont victimes de sorciers insaisissables.

ont construit des espèces de chapelles, où ils chantent pendant des heures. Ils sont très hostiles à l'Église et aux prêtres[3].

Ces mouvements païens, dont on pourrait multiplier les exemples, ont fait beaucoup de ravages dans les chrétientés. Il va sans dire que nos fidèles, qui se sont fourvoyés dans ces sectes, sont à considérer comme de véritables *lapsi*. Ils sont retournés, en effet, au paganisme le plus grossier; ils adorent à nouveau ce qu'ils avaient brûlé. Disons cependant que la mentalité du milieu est malheureusement beaucoup plus tolérante et n'envisage pas cette situation avec une telle rigueur.

b) *Dans le comportement ordinaire des chrétiens.*

Ces crises nous aident à apprécier à sa juste valeur le comportement ordinaire de nos chrétiens. Que constate-t-on, en effet, en dehors de ces périodes de sursauts du paganisme ?

D'une part une élite, suffisamment nombreuse heureusement, vit le christianisme dans l'intégrité de la foi. Mais, à côté d'elle, existe la masse, pour laquelle la christianisation ne semble que superficielle. Ceux qui la composent sont fidèles à leurs devoirs religieux; mais, que viennent des malheurs, maladies, sécheresse, insuccès dans les entreprises, ils en voient la cause dans le mauvais sort. Aussitôt ils s'empressent de le conjurer par la magie domestique,

3. Probablement la secte possède des éléments secrets qui nous échappent. Selon des initiés, il est impossible qu'une personne, qui s'est adonnée au mouvement, puisse revenir à l'Église; il est certain que quelques-uns, qui ont voulu rentrer au bercail, ont mis comme condition que, même dans la confession, ils ne seraient pas obligés de dire ce qu'ils ont entendu ou fait lorsqu'ils sont allés à la prophétesse. Un Vicariat Apostolique compte 3.400 de ces *lapsi*, c'est-à-dire 10 % de la population chrétienne; trois postes de mission ont perdu 40 % de leurs fidèles; il fut une époque où, dans une de ces missions, on ne trouvait que deux ou trois hommes à la messe du dimanche, mis à part les catéchistes et instituteurs. On a cependant des raisons de croire que, si un grand nombre de chrétiens sont allés voir la prophétesse, bien peu cependant auraient consenti à recevoir le baptême. Parmi les actes hostiles contre les missionnaires, on signale des chants de malédiction, des lancements de pierres, des processions marchant contre eux durant la sainte messe célébrée en tournée.

les offrandes aux mânes, les recours aux devins, le culte rendu aux Esprits. C'est dire que, dans bien des cas, le christianisme s'est tout simplement superposé ou juxtaposé aux conceptions religieuses païennes. Le renonciation au paganisme n'a pas été absolue; l'option pour le Christ n'a pas été plénière.

c) *Conclusion.*

De ces faits, que pouvons-nous conclure ?

1. La croyance aux Esprits et aux maléfices est toujours latente dans les âmes de beaucoup de nos chrétiens. Leur vision de l'Univers est resté païenne; nous n'y avons pas substitué une vision chrétienne.

2. On voit aussi percer le danger d'un syncrétisme religieux. Les sectes nouvelles que nous venons de mentionner plongent d'une part dans le paganisme ancestral, auquel elles empruntent les conceptions religieuses sur Dieu et l'Univers ainsi que des éléments rituels; d'autre part elles se modernisent en empruntant au christianisme un facsimilé des sacrements, le recours au Christ et à Marie. Mais nivellement par le bas : les rites chrétiens sont traduits selon les critères de la mentalité magique. Le Christ devient un Esprit au milieu des Esprits vénérés dans le paganisme ancien, en tout semblable à eux; la vertu de la croix est évacuée.

En dehors des sursauts du paganisme, il semble que l'attitude religieuse soit la résultante d'un compromis entre le christianisme et le paganisme. D'une part la pratique officielle de la religion chrétienne, à l'église et le dimanche; d'autre part les rites païens réfugiés dans la clandestinité de la vie religieuse familiale et individuelle.

Ce danger de syncrétisme religieux doit retenir d'autant plus notre attention que l'histoire des anciennes chrétientés parmi les Noirs montre avec quelle force il s'est installé, tant sur le continent africain que parmi les colonies d'esclaves transportés en Amérique; il suffit de songer au Vaudou[4]. En manière de confirmation on peut en appeler à l'Islam noir, lui aussi résultat d'un syncrétisme.

4. Cf. J. Parisot, art. *Vaudou et Christianisme*, dans *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, Éd. du Cerf, 1956, pp. 213-258.

3. Le succès des sectes néo-païennes tient naturellement au fait que la croyance aux Esprits et aux maléfices est toujours vivace. On peut y ajouter le fait qu'elles exploitent les méthodes d'initiation qui faisaient la force du paganisme ancestral. Par l'attrait de rites, assouvissant le sens du mystère, rites soi-disant automatiquement efficaces, on s'agrège à Lenshina comme aux Esprits de Kamchape et du Nangayivuza. Nous devons bien reconnaître qu'à ce besoin psychologique de rites initiatiques, l'institution catéchuménale, conçue surtout selon les méthodes scolaires occidentales, n'offre presque aucun aliment.

3. Le problème de fond et le problème de méthode

Tout ceci nous amène à dire que les problèmes du catéchuménat missionnaire sont de deux sortes : un problème de fond et un problème de méthode.

Un problème de fond : à la vision païenne de Dieu et de l'Univers, comment substituer dans sa pureté la conception chrétienne, révélée par Dieu ? En somme, c'est le problème de la conversion des mentalités.

Un problème de méthode : comment répondre aux exigences de la psychologie religieuse de ces populations par l'emploi, dans l'initiation chrétienne, de rites initiatiques ?

II. — Le problème de fond

1. Conception négro-africaine de Dieu et de l'Univers

Le problème de fond est, en réalité, un problème de foi. Deux conceptions de Dieu, du monde invisible, du salut, sont en présence : la conception ancestrale et la chrétienne. La première provient des efforts de l'intelligence humaine, livrée à ses propres forces, et qui tente de donner une explication au problème du mal. La seconde est révélée par Dieu et, par là même, est la seule véritable. Vu sa transcendance, elle exige une adhésion absolue et opère une brisure violente vis-à-vis de tout ce qui ne concorde pas avec

elle. Si cette rupture n'intervient pas, si des compromis s'installent entre les deux conceptions, c'est le signe que la foi n'est pas plénière, qu'il n'y a pas eu de véritable conversion. Cependant l'appel à la foi avait été entendu; une première réponse lui avait été donnée lors de l'entrée au catéchuménat. Pourquoi alors cet arrêt à mi-chemin ? Avant d'en rendre responsables nos néophytes, avant de les excuser en invoquant l'atavisme ou la bêtise humaine, nous devons faire un examen de conscience sur la manière dont nous avons proposé la conception chrétienne de Dieu et de l'univers, de même que sur la façon dont nous avons initié nos convertis à une vie conforme à ces conceptions nouvelles.

Nous avons dit que deux conceptions de Dieu et de l'Univers se confrontent, la conception ancestrale et la conception chrétienne.

Les Noirs ont un sens très développé du monde invisible. Ils se sentent comme entourés, enveloppés par lui; ils en sont à tout moment préoccupés, à cause du mystère dont il est auréolé, et aussi parce qu'il est plein de mauvais sentiments à l'égard des hommes auxquels il s'acharne à nuire.

Des forces l'habitent, forces personnelles, animées :

— les forces cosmiques supérieures, comme le tonnerre, la pluie, la lune, la mort;

— les esprits et les génies : esprits des devins, des sorciers, des fétiches, génies des sources, des grands arbres, des tourbillons;

— les esprits de certains mânes apothéosés, très puissants, protecteurs-nés du clan ou de la nation;

— enfin les mânes familiaux, les uns hostiles, les autres bienveillants envers leur parenté.

Tous ces êtres, peuplant le monde invisible, sont doués d'un pouvoir prodigieux : ils disposent à leur gré des puissances occultes inférieures, espèces de fluides qui nous enveloppent de toute part, vagues influences antagonistes, les unes bonnes, les autres mauvaises, à la merci desquelles se trouvent les vivants. C'est le monde invisible des maléfices, frappant les hommes dans leur santé, leur vie, celles de leurs enfants, dans leurs troupeaux, leurs cultures. Les esprits malfaisants en sont les maîtres; mais elles peuvent aussi émaner de certaines personnes, de certains états, de

certains objets, de certains gestes, en raison d'un potentiel secret, inné ou acquis, qu'ils possèdent; elles sont aussi déclenchées par les incantations des sorciers. Quant aux esprits bienfaisants, ils mettent en branle des forces occultes bénéfiques, qui neutralisent l'action pernicieuse des forces mauvaises, ou bien tout simplement portent bonheur.

Une telle vision du monde invisible infléchit gravement le sens de Dieu. L'Être Suprême, à l'existence duquel croient les Noirs, est conçu comme le créateur du monde invisible aussi bien que visible. Il est Tout-Puissant, immensément bon. Le mal n'a pas Dieu pour auteur, mais des esprits mauvais, qui s'acharnent à défaire ce que Dieu a fait. S'enfermant dans sa transcendance lointaine, Dieu ne semble pas se préoccuper de l'action des mauvais Esprits. Elle ne l'atteint pas lui-même. De plus, ayant créé toutes les forces cosmiques, tous les esprits et les génies, l'Être Suprême semble abandonner ses créatures à leur propre jeu, à leurs antagonismes, dans la conscience sans doute d'un équilibre interne aux forces qu'il a créées.

En somme, Dieu n'est pas engagé dans l'Histoire.

L'on voit par là que, si la pensée Noire professe un monothéisme assez transcendant, elle admet cependant implicitement un dualisme dans l'explication du problème du mal[5]. La Toute-Puissance de Dieu, sa Providence en sont faussées. Sa Sainteté de Créateur surtout.

En effet, quelle sera la conception du péché dans une telle vision de l'Univers ? Le péché c'est la maladresse qui déclenche les forces maléfiques occultes; c'est la bévue par laquelle on se met à dos les êtres peuplant le monde invisible. Conception amorale courante, qui n'éteint pas cependant la voix de la conscience où sont imprimés les premiers principes de l'ordre moral. Conception amorale cependant, projetée même jusque dans les relations avec Dieu, comme en témoignent les mythes relatant la chute originelle de l'homme.

En fonction de cette vision du monde invisible, de ce sens tronqué de Dieu et du péché, s'est forgée l'idée du salut. Se sauver, c'est se mettre à l'abri des influences malé-

5. Sur le monisme chrétien face au dualisme païen, voir L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Éd. du Cerf, 1957, p. 293; *La Bible et l'Évangile*, Éd. du Cerf, 1953, p. 198.

fiques, c'est capter les influences bénéfiques. Vivant sous l'oppression constante d'un monde invisible dont les influences néfastes cherchent à lui nuire, le païen cherchera son salut dans tout ce qui, à ses yeux, est capable de l'immuniser contre ces atteintes : ce sera la magie, qui est l'art de maîtriser les forces cosmiques inférieures; ce seront les rites propitiatoires adressés aux esprits, aux génies, aux mânes, rites qui ont pour but de se les rendre bienveillants; ce sera surtout la consécration de son être à un Esprit bénéfique puissant, par l'initiation à une secte religieuse secrète.

2. Comment proposer la conception chrétienne de Dieu et de l'univers ?

Cet examen de la mentalité religieuse africaine nous montre combien il est important et délicat de lui substituer une vision chrétienne de Dieu et de l'univers. Le problème primordial, en effet, est de développer profondément dans les âmes le sens authentique de Dieu, du péché, du Christ, du salut, de l'Église, tel que la Parole de Dieu nous l'a révélé.

Venons-en donc maintenant à notre examen de conscience. Le missionnaire, proposant la Parole de Dieu, reste, hélas! tributaire de la mentalité et des méthodes de son milieu d'origine. La transmission du Message en Afrique Noire a donc subi le contrecoup de l'optique rationalisante, anthropocentrique et systématisante qui caractérisait l'enseignement religieux au siècle dernier et au début de ce siècle.

Face aux conceptions africaines, la tournure d'esprit rationalisante eut tendance à nier et détruire. Imaginaires donc, les forces maléfiques occultes; chimériques, les croyances aux esprits et aux génies; phénomènes purement naturels que les forces cosmiques supérieures; inexistant, le pouvoir qu'auraient les mânes d'intervenir dans la vie des hommes.

La préoccupation anthropocentrique fit que le problème ne fut pas posé selon ses vraies dimensions : alors qu'il trouve la clef de sa solution dans l'enseignement du *De Deo*, puisqu'il implique l'idée de Dieu, de sa Providence, de son souverain Domaine sur le monde invisible; il ne fut traité pratiquement que dans les perspectives du premier com-

mandement : « Tu ne t'adonneras pas à un faux culte, tu ne pratiqueras pas la magie. » En somme, ont été résolues par la morale des questions qui intéressent au premier plan le dogme. Ce qui est très grave. A preuve, la tolérance du milieu vis-à-vis des *lapsi* dont nous parlions plus haut.

Enfin, par suite de la systématisation de l'enseignement religieux, la plupart des conceptions africaines de l'univers étaient battues en brèche, une à une, au gré des matières fixées au programme, sans qu'on les remplaçât par une vision d'ensemble sur laquelle puissent se reposer sans inquiétude les esprits.

Ces déficiences, involontaires bien entendu, dans la présentation du Message, n'expliqueraient-elles pas ce que nous appelons le « caractère superficiel » du christianisme dans les jeunes chrétientés ?

Un enseignement plus biblique, basé davantage sur l'Histoire du Salut, traiterait d'une autre manière la « philosophie de l'Univers » propre aux Noirs et aurait sans doute raison de ces déficiences que nous déplorons. Il donnerait, dans un ensemble cohérent et organique, une vision chrétienne de l'univers. Il fournirait une synthèse, où tout converge vers le Christ, — monde invisible et monde visible —, synthèse où tous les problèmes de vie trouvent dans le Christ leur solution.

Dans la Bible, le monde invisible est présenté avec une ampleur et une puissance impressionnantes. Le démon apparaît vraiment installé en maître dans le monde et y exerce, à travers toutes les créatures, son pouvoir malfaisant au détriment des hommes. Dans l'Évangile, nous le voyons en lutte constante avec le Christ. Cette lutte se poursuit désormais avec l'Église et avec chaque chrétien. L'Apocalypse a marqué le point final de cette Révélation en des fresques dramatiques.

Ce qui intéresse au plus haut point la pastorale missionnaire, c'est sans contredit la manière dont saint Paul a réagi en face du démonisme qu'il rencontra à Corinthe, à Colosses et à Éphèse. L'Apôtre admet sans discussion l'existence de principes cosmiques personnifiés, qui régissent le cours de l'univers. Son originalité chrétienne fut d'établir une équation entre ces puissances cosmiques et les esprits démoniaques. Derrière les phénomènes visibles qui nous tou-

chent et nous impressionnent, sont à l'œuvre des êtres invisibles : les anges de Satan. « Nous avons à lutter, écrit-il aux Éphésiens (6, 12), non pas contre la chair et le sang, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Gouverneurs du monde ténébreux, contre les Esprits du mal qui sont dans les cieux. » Ces êtres spirituels sont au service du diable (Éph., 6, 11), du Prince de la puissance de l'air (Ép., 2, 2); ils se servent des « éléments du monde » (Col., 2, 8) pour exercer leur domination[6].

Ces vues pauliniennes devraient être transposées, avec les adaptations voulues, à la situation africaine. Au lieu de nier catégoriquement l'existence des puissances occultes, des influences maléfiques, ne serait-il pas plus indiqué de les présenter comme cette « puissance de l'air » dont « Satan est le Prince » (Éph., 2, 2) ? Les génies et les esprits, les forces cosmiques animées, ne sont-ils pas les répliques de ces « gouverneurs du monde ténébreux » (Éph., 6, 12) ? Les instruments de la magie, cornes, poudres, incantations, ne sont-ils pas assimilables aux « éléments du monde » au moyen desquels les esprits démoniaques exercent leur pouvoir ? De même en va-t-il ainsi des interdits, tabous, offrandes faites pour se rendre les mânes propices.

Le polydémonisme africain devient ainsi, à la lumière de l'Écriture Sainte, la manifestation de l'empire de Satan sur le monde, et du conflit entre Satan et les hommes.

Mais du coup, ces forces spirituelles occultes sont dépeintes comme étant radicalement opposées à Dieu. Créatures de Dieu, elles se sont révoltées contre lui; c'est dans cette révolte que s'origine toute leur malice... comme aussi tout le mal dans le monde. Ces êtres spirituels, en rupture de ban, ont empiété sur les droits de Dieu. Dieu n'est pas indifférent face à l'antagonisme qui met au prises les forces bonnes et mauvaises. La lutte entre la Lumière et les Ténèbres constitue la trame de l'Histoire du Salut.

Ainsi est inculqué le sens de Dieu et son corrélatif, le sens

6. Pour plus de développement, nous renvoyons le lecteur à L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, Éd. du Cerf, 1951, pp. 44-46, 77-83, 109-119, 282, 310-324; O. Cullmann, art. *Autorités*, dans *Vocabulaire Biblique*, Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Suisse; L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Éd. du Cerf, 1957, pp. 122, 164-171, 368.

du péché. Le sens du Christ aussi, et du salut, car si le conflit entre Satan et les hommes s'est d'abord soldé par l'échec de ceux-ci, Dieu lui-même a offert, dans le Christ, le Salut. Par sa mort glorieuse, le Christ est vainqueur des forces mauvaises qui régissaient le monde ancien. Il a remporté sur elles une victoire définitive; il les a dépossédées de leur puissance, les a enchaînées à son triomphe en attendant de les anéantir lors de la Parousie.

L'Église est la dépositaire et la dispensatrice de la victoire du Christ. Elle constitue l'unique économie de salut. Dès lors n'ont plus aucune raison d'être les anciennes économies païennes de salut, avec leurs cultes animistes et leurs pratiques magiques. Ces cultes, adressés aux forces cosmiques, sont en réalité rendus aux démons. C'est, dans l'Écriture, le péché par excellence, l'abomination aux yeux de Dieu.

Ainsi, on le voit, une catéchèse plus biblique pourrait, sans détruire de fond en comble les conceptions africaines de l'Univers, assumer celles-ci dans une certaine mesure et les parfaire dans la Vérité, en inculquant le sens profond de Dieu, du péché, du Christ, du Salut et de l'Église.

3. Comment initier a une vie conforme a la conception chrétienne de Dieu et de l'univers

Cependant, pour communiquer la foi, il ne suffit pas de rectifier les idées et les conceptions de vie. Des vues théoriques sont insuffisantes là où avant tout la vie elle-même est engagée.

Or, tel est le cas. Les conceptions ancestrales de l'univers ont provoqué des attitudes de vie correspondantes, qui se traduisent dans un comportement pratique de tous les jeurs. Il serait même plus exact de dire que ces conceptions, où l'élaboration rationnelle n'a que très peu de part, résident avant tout dans des attitudes. Ces conceptions sont vécues beaucoup plus qu'elles ne sont explicitement professées.

Initier aux conceptions chrétiennes de Dieu et de l'univers consistera donc à faire adopter des attitudes de vie, se substituant aux anciennes. Précédemment, les circonstances de la vie déclenchaient des réflexes conformes aux con-

ceptions païennes; dorénavant, ces mêmes circonstances devront déclencher des réflexes chrétiens. Ceci demande qu'on provoque, délibérément, chez les catéchumènes, des attitudes chrétiennes vis-à-vis du monde invisible.

L'Église antique, dans sa tâche d'éducatrice du Peuple de Dieu, a pourvu à ce besoin en soumettant les catéchumènes à de fréquents exorcismes. Tout comme jadis, ces rites sont appelés, actuellement en Afrique, à créer une mentalité chrétienne et des attitudes de vie, commandant les relations avec les forces occultes[7].

Quelle est l'attitude de vie du païen face aux forces occultes ? C'est celle d'un conflit : conflit actuel et constant avec les forces hostiles; conflit éventuel toujours à craindre avec les esprits et les mânes amis, que la moindre bévue peut rendre hargneux et tracassiers.

Par les exorcismes, l'Église ne supprime pas le conflit, qui fait la trame des préoccupations, mais elle le fait vivre dans ses vraies dimensions de conflit entre l'homme et le démon; elle le spiritualise, en élargissant aux maux spirituels l'action néfaste de l'ennemi. Bien plus, elle situe le conflit en Dieu lui-même et dans le Christ qui prennent à partie le démon. Enfin, elle résout le conflit de par sa mission propre, en communiquant aux catéchumènes la Force du Christ, victorieuse des puissances démoniaques[8].

Ces rites font vivre le catéchumène dans les phases actuelles du conflit qui oppose victorieusement Dieu aux démons, le Christ aux forces spirituelles mauvaises. Le démon y est démasqué, ainsi que son action occulte. Un nouveau « style de vie » est inauguré à son égard. Jadis le conflit avec les forces occultes était résolu grâce à des cultes rendus à ces forces, tendant à se les concilier. Actuellement, il n'y a plus de quartier, plus de compromis : l'Église, forte de la victoire du Christ, adjure impérieusement le démon, l'insulte même — étonnant contraste avec l'attitude antérieure qui était servile —, lui commande de céder la place et, marquant ses enfants du sceau de la victoire du Christ,

7. Sur le sens profond des exorcismes, cf. L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, ch. 4, II.

8. Sur l'idée du conflit dans l'Histoire du Salut et lors du déroulement des rites baptismaux, cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Éd. du Cerf, 1951, *passim* dans les chapitres sur le baptême.

crée dans les âmes une attitude de triomphe, dans le Christ, sur les puissances occultes.

Voilà donc le rôle capital qui revient aux exorcismes dans l'initiation chrétienne : ils doivent éduquer les mentalités. A condition qu'ils soient de véritables tranches de vie, appelant la participation consciente et intelligente des catéchumènes, ils doivent opérer, précisément parce qu'ils sont des expériences vitales revêtues de l'efficacité de la grâce, la « conversion » des mentalités que l'instruction religieuse est incapable à elle seule de procurer. Cette conversion sera d'autant plus efficace que les exorcismes se déroulent dans une atmosphère sacrée, qu'ils sont imprégnés d'un profond esprit de prière, qu'ils sont, en tant que sacramentaux, des canaux par où se communiquent la Force et la Lumière du Christ.

Ils initient fondamentalement à la vie chrétienne, s'il est vrai que celle-ci est l'application, jour après jour, à chaque vie humaine, de la victoire du Christ, qui vient résoudre le conflit dans lequel tout homme se trouve, par naissance, aux prises avec Satan et ses anges.

III. — **Le problème de méthode**

L'initiation dans la Culture africaine

Nous venons de mentionner, à propos des exorcismes, le rôle des rites dans l'initiation des catéchumènes à la vie chrétienne : dans cette optique, ils apparaissent comme des expériences religieuses dans lesquelles entrent les catéchumènes grâce à leur participation active. C'est pratiquement une pédagogie faite à partir de la vie.

Or, il est intéressant de remarquer qu'une telle méthode pédagogique, à base d'initiation, fait précisément partie du patrimoine culturel négro-africain. L'initiation est, en effet, la grande méthode ancestrale d'éducation, tant dans le domaine profane que dans le domaine religieux.

L'éducation profane se fait, non par des méthodes scolaires, mais par des méthodes expérimentales qui introduisent vraiment par la vie dans le jeu complexe de l'activité

humaine en général et des relations sociales, ainsi que dans les différents emplois, métiers, fonctions, états.

Plus particulièrement, c'est au cours d'initiations solennelles, durant plusieurs mois parfois, que se faisait jadis l'agrégation des adolescents au groupe des adultes. Cette initiation à la puberté était religieuse aussi bien que profane. Son élément essentiel résidait dans des rites de passages : cérémonies symbolisant la mort à l'état d'enfant et la renaissance à l'état d'adulte. Au cours de ces initiations étaient transmises les grandes traditions, patrimoine spirituel du clan. Par une série d'épreuves et de rites, se soudait la cohésion clanique, s'apprenait le sens de la solidarité, le respect des anciens, la discipline sur soi-même, l'empressement à rendre service.

On rencontre également l'initiation proprement religieuse. L'Afrique noire était couverte par tout un réseau de sectes secrètes, succédanés des religions à mystère, qui constituaient autant d'économies de salut; salut temporel, il va de soi, conférant l'immunité vis-à-vis des maléfices et assurant parfois une certaine félicité matérielle dans le monde de l'au-delà. L'agrégation à ces sectes secrètes se faisait par le moyen d'initiations religieuses; ici encore, ce sont des rites de passage symbolisant la mort à l'ancien mode d'existence, et la naissance à une nouvelle forme de vie, cette fois supranormale, solidaire de celle de l'Esprit auquel s'adresse le culte[9]. Le contenu doctrinal de ces sec-

9. Rites de mort : simulacre de mise à mort (par exemple secte de Kimpasi, chez les Bakongo : Van Wing, *Études Bakongo, Religion et Magie*, Académie Royale de Belgique, 1938, pp. 195 ss.; de Ngakola dans l'Ubangi), simulacre de sépulture (confréries du Buyangwe, du Buhaho chez les Baluba : Colle, *Les Baluba*, II, Éd. Albert Dewit, Bruxelles, 1913, p. 607; le récipiendaire reste parfois trois ou quatre jours dans une tombe ouverte, presque sans nourriture); état de mort apparente (syncope, coma) provoqué au moyen de breuvages ou d'inoculations magiques (confréries du Bukazanzi, Buyangwe, Mbulye, Butwa chez les Baluba (Colle, pp. 550,-568); renoncement au passé (habits, habitudes), ségrégation plus ou moins longue du commun des mortels, épreuves diverses : faim, froid, coups supportés..., *perinde ac cadaver*. Dans le culte de Ryangombe, au Ruanda, cette rupture, cette mort au passé revêt le caractère répugnant du déniaisement d'un ingénu. Il s'agit d'ôter tout sentiment de pudeur, de propreté physique et morale, de respectabilité qui faisait l'apanage de l'éducation familiale antérieurement reçue (De Lacger, *Ruanda*, I, Éd. Grands Lacs, Namur, 1939, p. 281).

Rites de résurrection à une vie nouvelle : communion à la force

tes est excessivement maigre et dépourvu de toute élaboration proprement intellectuelle. Il est perçu par intuition au fur et à mesure du déroulement de ces rites. L'adhésion à l'Esprit et au Génie repose principalement sur l'expérience vitale dans laquelle l'adepte a été introduit au cours des différents rites initiatiques.

Cette place de choix faite aux rites initiatiques, tant dans le domaine profane que dans le domaine religieux, s'explique par l'importance de l' « élément vital » dans la culture négro-africaine. La dialectique des Noirs est, elle-même, vitale, beaucoup plus proche de la dialectique des Sémites que de la dialectique expressive des Occidentaux[10]. D'où le soin mis à éduquer par des expériences de vie intérieure plutôt que par l'exposé d'une doctrine abstraite.

De ces constatations, on peut conclure à un besoin de rites initiatiques en vue de la formation chrétienne. A ce besoin vient répondre la structure de la liturgie baptismale antique, avec ses traditions et redditions du Symbole et du *Pater*, ses renonciations à Satan et à l'idolâtrie, ses rites de l'efféta, de l'imposition du sel, etc.[11].

vitale du fétiche, par l'absorption d'une boisson rituelle, l'usage de talismans (Colle, *op. cit.*, pp. 624, 626, 533, 534), aspersion d'eau lustrale, blanchiment du corps (symbolisant la participation du corps aux prérogatives de l'esprit, le blanc étant la couleur des esprits), l'imposition d'un nom nouveau (ce qui signifie le revêtement d'un être nouveau, le nom désignant, dans la mentalité des Noirs, la nature de l'être). — Dans le mystère de Ryangombe, au Ruanda, l'Esprit, se servant du parrain d'initiation comme de son médium, noue avec le récipiendaire une alliance infrangible, par des rites symbolisant l'union; il fait de lui son frère d'adoption par le rite du pacte du sang, son conjoint par le rite de l'hiérogamie, son convive par le rite du repas de communion au cours duquel l'Esprit (c'est-à-dire l'initiateur médium) et le récipiendaire se mettent les mets dans la bouche l'un de l'autre; l'initié devient pour l'Esprit un autre lui-même.

10. A titre d'exemple, cf. A. Makarakiza, *La Dialectique des Barundi*, Thèse de doctorat en philosophie, Université grégorienne, 1957, manuscrit; J. C. Bajeux, art. *Mentalité noire et Mentalité biblique*, dans *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, Éd. du Cerf, 1956, pp. 57-82.

11. Pourquoi adopter en bloc ces rites antiques, nés dans une culture différente, alors qu'il semblerait plus normal d'instaurer un cérémonial s'inspirant des manifestations religieuses africaines? Un examen attentif du problème montrerait que l'Église en Afrique, évoluant dans une ambiance de cultes à mystère, doit se tenir vis-à-vis d'eux sur la même réserve que l'Église antique à l'égard des religions mystériques, sous peine d'être contaminée par la mentalité magique et animiste. D'autre part, les rites baptismaux, loin d'être le produit d'une culture hellénistique ou autre, plongent leur racine

Outre qu'ils répondent à un besoin psychologique de l'âme négro-africaine, ces rites initiatiques auraient un autre avantage : celui de conférer au catéchuménat une ambiance sacrale. Nos catéchuménats, il faut bien le reconnaître, sont organisés d'une manière trop exclusivement scolaire. L'esprit de piété y fleurit, soit, on y reçoit une formation à la prière, à la vertu; des réunions proprement religieuses sont organisées le dimanche. Mais l'élément prédominant réside dans les instructions religieuses, avec, naturellement, des examens qui décident le passage d'un cycle à l'autre. Ces examens marquent pratiquement les grandes étapes du catéchuménat... et donc de l'initiation chrétienne. Cette structure scolaire, profane, nous reporte bien loin de l'ambiance de mystère qui imprègne ordinairement les relations des Noirs avec le monde invisible. Or, pour la bonne réussite de la formation religieuse de l'âme, pour le développement surtout des vertus théologales, pour la prise de contact personnel avec Dieu et avec le Christ, il est nécessaire que le catéchuménat plonge dans une ambiance sacrale. A cette fin, des rites sont nécessaires. Ces rites, nous les trouvons dans l'antique liturgie baptismale.

2. Structures du catéchuménat antique et du catéchuménat missionnaire

Pour les transposer dans nos catéchuménats missionnaires, il faut naturellement tenir compte de certains aspects différents qu'offrent le catéchuménat de l'antiquité et le catéchuménat moderne.

Les rites catéchuménaux constituent une pédagogie divino-humaine, préparant et disposant de plus en plus les âmes à la réception du rite définitif de l'initiation sacra-

dans la Bible et, de ce fait, sont en relations étroite avec la Révélation. Ils constituent un patrimoine chrétien caractéristique, dont la richesse surpasse de loin les maigres emprunts qu'on pourrait faire à la symbolique locale. Enfin ils contiennent des éléments communs avec les données religieuses africaines, par exemple, l'eau lustrale, le parrainage, l'imposition du nom, la *sphragis*, etc., et surtout, satisfaisant les aspirations du sens religieux africain, ils répondent aux exigences de l'adaptation psychologique, qui est de soi la plus importante.

mentelle, qui incorpore pour toujours au Christ et à l'Église. Le moment où ils sont administrés est donc loin d'être indifférent; pour le choisir, il faut tenir compte du degré de développement de la foi, des dispositions morales, de l'ouverture des âmes à l'action de la grâce.

Ceci nous amène à examiner quelques particularités du catéchuménat actuel, notamment en ce qui regarde les catégories de catéchumènes et la dispensation de l'enseignement doctrinal.

a) *Les catégories de catéchumènes :*

Comme nous l'avons déjà insinué, les catéchumènes sont répartis en différents groupes, d'après le cycle des matières qui leur sont enseignées. Ces catégories n'ont donc aucun rapport avec la distinction faite aux 4e et 5e siècles entre *audientes* et *competentes* (ou *electi*), époque où l'on entrait en masse au catéchuménat sans toutefois vouloir assumer toutes les obligations chrétiennes par la réception du baptême[12]. Ce qui caractérisait alors les *competentes*, c'était la détermination d'embrasser le christianisme dans sa plénitude, la volonté délibérée de recevoir le baptême. A ce point de vue, tous nos catéchumènes sont des *competentes*; ils veulent le baptême et s'astreignent aux obligations morales de la vie chrétienne. Le postulat actuel, qui précède le catéchuménat, peut être mis en parallèle avec l'antique catégorie des *audientes* (avec cette différence cependant que les *audientes* du 4e siècle retardaient très facilement la réception du baptême); tout comme jadis, l'effort pastoral auprès des postulants consiste surtout à les décider à embrasser la vie chrétienne; ils sont presque entièrement laissés aux soins des catéchistes.

C'est en fonction des *competentes* que l'Église, au 4e siècle, a organisé pratiquement le catéchuménat, tant pour ce qui regarde les catéchèses que pour ce qui a trait aux rites. Dans le catéchuménat missionnaire actuel, il en va de même : c'est en fonction des catéchumènes, et non pas des

12. Cf. DE PUNIET, art. *Catéchuménat*, dans *D.A.C.L.*, t. II, col. 2589-2590, 2596, 2602.

postulants, que s'est organisé le ministère sacerdotal, avec ses instructions progressives, la formation morale et religieuse. Pour ce qui regarde les rites — outre qu'ils devraient aller de pair avec cette catéchèse sacerdotale —, du fait qu'ils ont été institués par l'Église en vue des *competentes*, ils devraient s'échelonner sur toute la période de préparation effective et résolue au baptême, c'est-à-dire sur toute la durée du catéchuménat, — et ne pas être réservés exclusivement à la dernière catégorie.

Des circonstances locales pourraient faire adopter une autre solution, par exemple dans les endroits où, la population étant très clairsemée, la véritable préparation au baptême se fait en rassemblant les catéchumènes pendant plusieurs mois dans des villages spécialement construits à cette fin près de la mission.

Lorsque les catéchumènes ont parcouru tout le cycle d'instruction et que leur conduite morale est jugée satisfaisante, ils sont admis au baptême. Cette admission est faite par le curé après examen et enquête. C'est une véritable « élection » au baptême. De fait, ces catéchumènes sont alors dans les mêmes conditions que les *electi* (ou *baptizandi*) des 2e et 3e siècles, pour lesquels, au terme d'un catéchuménat non diversifié entre *audientes* et *competentes*, il suffisait de ménager une préparation plus intense d'ordre religieux, en vue de mettre leurs âmes dans les dispositions les plus aptes à la réception digne et fructueuse du baptême[13]. Actuellement cette préparation des *electi* se fait par une retraite de plusieurs jours, au cours de laquelle ils reçoivent le baptême et l'eucharistie, et, si possible, la confirmation.

b) *La dispensation de l'enseignement doctrinal.*

Des différences séparent également le catéchuménat missionnaire et le catéchuménat antique, en ce qui concerne la dispensation de l'enseignement doctrinal.

Grâce à la répartition actuelle des catéchumènes en catégories, l'instruction et la formation sont progressives.

13. Cf. DE PUNIET, *art. cité*, col. 2584-2585.

Cependant la mémorisation du texte du catéchisme fait que très tôt ils ont une connaissance générale, quoique très vague, de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Il faut surtout remarquer que, dès le premier cycle du catéchuménat, les catéchèses portent sur le Symbole des Apôtres, puisque sont expliquées alors les vérités de la Création, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Sainte Trinité, de la vie future. Ceci marque sans doute une différence très nette avec le catéchuménat antique. La discipline de l'arcane faisait qu'on renvoyait à l'époque la plus proche possible du baptême l'explication des vérités spécifiquement chrétiennes contenues dans le Symbole de la foi; conséquemment, la tradition et la reddition du Symbole étaient réservées à la préparation prochaine du baptême. Le plus long temps du catéchuménat était consacré à la formation morale, grâce aux lectures et commentaires de l'Écriture Sainte et de la Didachè.

Cette différence de méthode dans la dispensation de l'enseignement doctrinal commande certaines adaptations quant au moment où seront placés les rites initiatiques. Donnons un exemple : puisque tout le premier cycle du catéchuménat est dominé par le Symbole de la foi, sa tradition solennelle trouve sa place normale au cours des premières semaines de ce cycle. Cette cérémonie conférerait, à cette étape de l'initiation, son sens profondément surnaturel et la placerait dans l'ambiance sacrale souhaitable. Dans ce même ordre d'idées, une première reddition du Symbole pourrait se concevoir comme couronnement à cette première phase de l'initiation chrétienne, comme rite de passage à la catégorie suivante.

c) *Les circonstances locales.*

Tout ceci laisse entendre qu'il faut beaucoup de souplesse dans l'organisation pratique de l'initiation chrétienne. L'examen des contingences locales, géographiques et démographiques, ne ferait que renforcer cette conclusion, de même que l'évaluation des possibilités concrètes de l'apostolat missionnaire pour lequel un nombre infime de prêtres se trouve en face de tâches pastorales auxquelles déjà il ne

peut suffire. A titre d'exemple signalons que, si les baptêmes solennels sont conférés de préférence à la date de Pâques dans les diocèses où les chrétiens sont peu nombreux, c'est une impossibilité dans les grandes missions de 20, 30, 40.000 fidèles, desservies par trois, quatre ou cinq prêtres seulement. Tout le temps du carême est entièrement absorbé par le soin spirituel des fidèles : retraites pascales, confessions, au point qu'il est illusoire de songer à y ajouter la préparation du groupe des *baptizandi* qui s'élève, dans ces grosses missions, à plusieurs centaines; les baptêmes solennels d'adultes se font trois ou quatre fois l'an, à des moments où le travail pastoral auprès des fidèles est moins absorbant.

3. Ce que la pastorale missionnaire attend des rites baptismaux

Tenant compte de ces particularités du catéchuménat missionnaire, nous pouvons maintenant examiner concrètement comment des rites, répartis sur toute la durée du catéchuménat, pourraient assurer une initiation chrétienne qui remédierait dans une certaine mesure aux lacunes signalées au début de cet exposé.

Le premier temps majeur dans la préparation au baptême est le passage du groupe des postulants à celui des catéchumènes. N'est-ce pas ici que devrait prendre place l'antique cérémonie d'admission au catéchuménat, autrement expressive que la remise de la médaille actuellement en vigueur? Ces postulants, en quête de salut, se présentent à l'Église. Leur conduite a déjà été quelque peu éprouvée durant le postulat; ils sont au courant des principales obligations morales; leur entrée au catéchuménat est pratiquement, de leur part, un premier engagement à renoncer au paganisme et à vivre selon les normes chrétiennes; ils s'incorporent déjà, en quelque sorte, au Peuple de Dieu. Toutes ces dispositions, présentes dans les âmes à des degrés divers, mériteraient d'être explicitées, voire suscitées, par des rites. Le rite de l'*examen du candidat*, au cours duquel les parrains se portent garants de la volonté de leurs filleuls de rompre

avec le paganisme et l'immoralité, est déjà une renonciation à Satan et à ses anges, aux cultes animistes et à la magie, dont nous avons signalé plus haut l'importance. L'exorcisme par *exsufflation* lui confère la force du Christ pour être fidèle à cette renonciation. La *consignation* marque son appartenance au Christ, comme jadis les tatouages et autres marques païennes signifiaient la consécration à l'Esprit honoré dans le paganisme; il aperçoit déjà vaguement dans la croix l'instrument de la victoire du Christ sur les puissances démoniaques et sur la mort; la consignation est, anticipativement au baptême, une communication de cette victoire du Christ. L'*imposition du sel bénit* vient parfaire toute cette symbolique surnaturelle : préservant de la corruption, le sel bénit donne la grâce de résister à l'action nocive du démon. Enfin par le rite de l'*imposition des mains*, il entre en participation des bénédictions divines, faveurs que désormais il recherchera à l'exclusion de toute autre protection du monde invisible auquel il a renoncé.

Pour conférer ces rites dans une ambiance religieuse, on aura introduit les catéchumènes à l'église. Pour eux, psychologiquement, c'est entrer dans le Peuple de Dieu. La pastorale devrait veiller à leur découvrir tout le symbolisme et le sens communautaire de cette première *entrée officielle à l'église*[14].

En somme, ces différents rites, qui composent la cérémonie d'admission au catéchuménat, mettent en demeure de préciser les dispositions d'âmes qui sont les préambules de la foi; ils amènent le catéchumène à dire au Dieu du Salut leur *volo credere*; l'action divine, opérant invisiblement

14. L'imposition du nom chrétien revêt une importance particulière. Dans les cérémonies initiatiques païennes, le passage de la mort à la vie est symbolisé par un nom nouveau que reçoit le myste, nom religieux qui définit son nouvel état d'adepte de tel Esprit. Un rite chrétien pourrait exploiter cette valeur culturelle.

Dans les endroits si nombreux où l'Islam est en extension, la cérémonie d'imposition du nom chrétien devrait se placer dès les débuts du catéchuménat. En effet, l'agrégation à l'Islam est très rapide et se concrétise dans l'imposition d'un nom musulman. L'imposition d'un nom chrétien constitue comme une prise de possession du christianisme, mettant pour autant celui qui en est revêtu à l'abri du prosélytisme islamique, en même temps qu'il lui enlève le complexe d'infériorité inhérent au fait de ne porter qu'un nom profane.

lors de la collation de ces rites, changera ce *volo credere* en un *credo*; l'intervention des parrains supplée aux obscurités et aux faiblesses de leur foi embryonnaire.

Cette première expérience chrétienne doit s'approfondir. L'Église antique nous en indique la méthode, elle qui renouvelait fréquemmment les exorcismes, les impositions de mains, les consignations, les remises de sel bénit, que saint Augustin appelait les sacrements des catéchumènes (Sermon 227 *passim*, 228, 3).

Cependant, en plus de ces rites administrés communément, chacune des grandes étapes du catéchuménat devrait être marquée par une cérémonie qui, en même temps qu'elle détermine une expérience religieuse en rapport avec la formation en cours, sera source de grâce pour les âmes.

Ces cérémonies, qui feront avancer chaque fois d'un pas vers le baptême où se résoudra le conflit avec Satan, semblent devoir comporter deux aspects : un aspect négatif, de lutte avec Satan, grâce à l'administration d'exorcismes, — et un aspect positif, qui est celui de la conversion à Dieu, de l'adhésion au Christ, sous une forme ou une autre.

Les catéchumènes de la première catégorie sont normalement appliqués à l'étude du dogme et de la morale, l'explication des sacrements étant remise à plus tard. En vue de les introduire, par manière d'initiation, dans le Mystère du Salut, trois cérémonies semblent indiquées : la tradition du Symbole, la tradition du *Pater*, et un premier acte officiel de renonciation au démon et d'adhésion au Christ.

On a déjà dit le sens que revêtirait la tradition du Symbole à ce stade de l'initiation. Remarquons en outre que, dans les civilisations sans écriture, les croyances propres aux tribus sont transmises aux jeunes générations par les Anciens, qui eux-mêmes les tiennent de leurs ancêtres. Cette transmission est une « tradition » au sens fort du terme (*paradôsis*) dont l'origine remonte aux fondateurs du clan et, par leur intermédiaire, aux esprits tutélaires. On voit par là avec quel grand soin et quel esprit religieux doit être faite la tradition du Symbole : mystère caché jadis en Dieu, qu'il nous a révélé ces derniers temps en Jésus-Christ et qui nous est transmis tel quel par l'Église; révélation qui doit transformer toute notre vie, auparavant semblable au vieil Adam, désormais réformée selon le prototype du Christ.

Cette présentation du Symbole, nous la lisons dans l'allocution épiscopale des *Ordines Romani*[15].

La tradition du *Pater* trouve sa place tout naturellement dans ce même cycle, lorsque le catéchiste en arrive à l'explication des mystères de la vie de Notre-Seigneur. La valeur éducative de cette cérémonie est de donner aux catéchumènes, par une expérience de vie, l'esprit chrétien de prière : la prière avec le Christ et dans le Christ.

D'habitude, la première partie de la catéchèse (dogme et morale) est enseignée deux fois en entier à chaque groupe. Entre les deux cycles, on pourrait demander aux catéchumènes une prise de position personnelle vis-à-vis du paganisme et du christianisme. Cet engagement chrétien, à vrai dire, leur a déjà été demandé lors de leur inscription au catéchuménat. Mais alors, c'étaient leurs parrains qui s'étaient portés garants de leurs dispositions. Il était d'ailleurs trop tôt pour demander à leur foi commençante une option vraiment éclairée. Arrivés au stade d'instruction où nous sommes, ils connaissent le dogme du péché originel et la doctrine des péchés personnels; par l'étude de l'Incarnation et de la Rédemption, ils savent qui est Jésus-Christ et quel est le salut qu'il apporte aux hommes. En toute connaissance de cause leur foi, désormais suffisamment éclairée, peut poser un acte d'engagement chrétien vraiment personnel, conscient et profitable à leur vie spirituelle. Dans ce but, on pourrait leur faire accomplir un premier acte public de renonciation personnelle à Satan et d'adhésion au

15. Au point de vue de la moralité, il est à remarquer que les conceptions ancestrales reflètent plutôt un positivisme juridique basé sur une morale de groupe et le conformisme social; de plus, les cultes animistes et la magie favorisent le servilisme dans le comportement moral, servilisme qui persévère chez bon nombre de chrétiens pour qui la vie morale est conçue comme la pratique matérielle des commandements. En vue d'initier à une vie morale qui soit personnelle, religieuse et évangélique, on pourrait se demander s'il ne serait pas très profitable de prévoir une cérémonie spéciale, conçue dans le but de « transmettre » la morale évangélique comme cela se fait, lors de la tradition du Symbole, pour les vérités de la foi. On y présenterait le Dieu de l'Alliance, faisant un pacte avec l'homme, — l'idée de l'alliance appartient au fonds culturel négro-africain —, et on ferait ressortir la contrepartie que Dieu attend des catéchumènes en leur faisant revivre dans ses perspectives actuelles les phases abrahamite (« marche devant ma face et sois parfait »), mosaïque (le Décalogue) et évangélique (Sermon sur la montagne et charité) de la révélation morale.

Christ[16]. Les formules de renonciation à Satan devraient être conçues de telle manière qu'elles impliquent, nommément, le rejet absolu et explicite des Esprits honorés dans la région et l'abjuration des pratiques païennes locales[17]. Renoncer à Satan, en général, n'engage pas à grand-chose. Mais renoncer à tel Esprit, présenté comme son suppôt, engage tout l'homme, avec ses croyances du passé et ses craintes ataviques. Traitant ces Esprits comme ils le méritent, sans qu'il s'ensuive aucune punition de leur part, porterait un coup très rude à la crainte superstitieuse, connaturelle à la mentalité magique. Cette prise de possession claire et courageuse est de la plus haute importance pour l'engagement chrétien. N'est-ce pas son absence qui explique le cas de *baptizandi* qui, la veille de leur baptême, se font consacrer à l'Esprit national, afin d'être heureux et protégés dans l'état chrétien qu'ils vont embrasser le lendemain ? De tels catéchumènes avaient entendu, certes, les exigences de la foi, et cela pendant quatre ans; mais ils les avaient entendues seulement; on ne les leur avait pas fait vivre réellement, en les acculant à un engagement explicite et public. L'acte d'adhésion au Christ doit être tel qu'il exclue absolument tout recours ultérieur aux esprits et aux génies du paganisme, sinon le syncrétisme religieux, que nous craignons tant, n'aura pas l'antidote voulu dans la profession publique de la foi. Le rituel byzantin a conservé un rite très expressif pour cet acte d'adhésion au Christ.

Le passage des catéchumènes à la catégorie suivante constitue un pas important : ils approchent du but; encore une petite année, et ils seront baptisés. La première série d'instructions est terminée et l'explication des sacrements va commencer. Une première *redditio Symboli*, précédée naturellement d'exorcismes, trouve sa place tout indiquée à ce stade de la formation. Elle est, en somme, la profession publique et solennelle de la foi qui leur a été expliquée jusqu'à présent. En guise d'introduction à l'étude des sacre-

16. A Carthage, du temps de Tertullien, ce rite se faisait deux fois. Il avait place d'abord parmi les cérémonies du catéchuménat. Au moment de l'administration du baptême, le catéchumène renouvelait cet engagement en un acte suprême. Cf. DE PUNIET, *art. cité*, col. 2588.

17. « La renonciation à Satan semble être directement en rapport avec l'abjuration de l'idolâtrie » : DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 38.

ments, on pourrait faire suivre la *redditio symboli* par une imposition solennelle du sel bénit; le sel serait alors présenté comme symbolisant le don de Sagesse qui éclaire l'intelligence et réchauffe le cœur : « Recevez le sel de la sagesse, dit le Rituel, qu'il vous serve à obtenir la vie éternelle. »

Enfin, à une dernière catégorie de catéchumènes est réservée l'explication détaillée de l'Eucharistie et de la Pénitence. On les prépare plus directement au baptême qui n'est plus éloigné que de trois mois. L'entrée dans cette catégorie pourrait être marquée par le rite de l'*effetatio* et par l'onction de l'huile sainte.

A la fin de ce dernier cycle de formation, les catéchumènes sont admis au baptême. Cet acte juridique serait revêtu d'un sens religieux si l'antique cérémonie d'élection était remise en honneur. Cette cérémonie pourrait servir d'ouverture à la retraite immédiatement préparatoire au baptême. Comme préliminaires à l'ablution baptismale, l'ancienne liturgie fait rénover le pacte de renoncement à Satan et d'adhésion au Christ, la *redditio Symboli*, par une profession de foi trinitaire.

Le conflit avec Satan est irrévocablement résolu dans le rite baptismal, qui est mort au vieil homme esclave du démon, et résurrection dans le Christ, incorporation au Christ vainqueur de la mort et de Satan. Ce symbolisme de mort et de résurrection trouve des pierres d'attente, nous l'avons vu, dans les initiations religieuses africaines. A cet acte décisif, il est certain que, grâce aux rites échelonnés depuis son inscription, le catéchumène sera pleinement préparé, dans son intelligence, dans sa volonté et dans son cœur [18].

L'initiation chrétienne, pratiquée dans de telles perspectives, nous semble si vitale, si baignée de grâces, si exigeante également pour la volonté, qu'elle doit avoir pour conséquence, avec la grâce de Dieu, de former des chré-

18. Les populations négro-africaines ont le sens religieux très développé, aussi la multiplicité des rites initiatiques est-elle recommandable. Il peut en être autrement dans d'autres civilisations. Ces positions ne sont pas inconciliables : certains rites pourraient être imposés obligatoirement, d'autres, au contraire, laissés à la discrétion de l'évêque, qui fixerait une ligne de conduite pour tout son diocèse. Le rituel des malades et des moribonds nous offre un bel exemple de cette souplesse qu'il serait souhaitable d'imiter pour le catéchuménat.

tiens animés d'une foi plus personnelle, et donc, en soi, moins sujette aux compromissions avec le paganisme. La méthode n'est pas de soi infaillible, pas plus qu'elle ne l'était dans la primitive Église. Songeons au nombre des *libellatici* et des *sacrificati* au temps des persécutions de Dèce et de Dioclétien. Cependant l'atmosphère religieuse dans laquelle se déroulent ces rites fera qu'il y aura plus de prières et plus d'esprit surnaturel. Et ne sont-ce pas ces éléments qui, en fin de compte, attirent la grâce de Dieu sur la faiblesse humaine et obtiennent la persévérance des Chrétientés ?

Xavier Seumois,
des Pères Blancs.

FORMES DE LA COMMÉMORATION DU BAPTÊME EN OCCIDENT[1]

Une étude des formes de commémoration du baptême[2] créées au long de l'histoire de la piété occidentale offre de nos jours plus qu'un intérêt purement scientifique. Nous appartenons à une génération qui a vu un pape à vues larges intégrer dans la liturgie de la nuit pascale une des formes commémoratives du baptême nées en dehors de la liturgie : le renouvellement des promesses du baptême. Si l'on ne veut pas que cette introduction reste une richesse plus ou moins improductive, elle réclame qu'on donne à la piété une éducation correspondante. Le renouvellement isolé des promesses baptismales au sommet de l'année liturgique sera de peu de fruit s'il ne devient pas l'expression d'une piété baptismale qui domine toute

1. Texte (légèrement augmenté) d'un rapport donné à la Rencontre liturgique internationale du Montserrat, le 12 septembre 1958.

2. La seule monographie sur le sujet semble être la brochure du liturgiste milanais bien connu P. Borella, *Commemorazioni Battesimali*, Milano, 1947, 31 pp. (extrait du recueil intitulé *La promessa*). Je dois la connaissance de ce travail de valeur à l'amabilité de l'auteur qui, empêché de prendre part personnellement à la Rencontre, offrit un exemplaire de son étude à chacun des participants. Autres études que nous aurons fréquemment à citer : H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IX, Paris, 1932, pp. 1-42 (sur la piété baptismale en France aux 17e-18e siècles); J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de Baptême*, 2 vol., Paris-Bruxelles, 1881-1882; A. Croegaert, *Baptême, Confimation, Eucharistie, Sacrement de l'initiation chrétienne*, 4e éd., Bruges-Paris, s. d. (1946); R. Daeschler, art. *Baptême (Commémoration du)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité chrétienne*, t. I (Paris, 1937), col. 1230-1240; P. Doncoeur, *La naissance, le mariage et la mort (Retours en chrétienté)*, Paris, 1951. Les ouvrages ci-dessus seront cités en indiquant simplement le nom de l'auteur.

la vie chrétienne. Cela ne se réalisera que si l'on réussit à étayer cette unique commémoration du baptême au centre de l'année liturgique par diverses autres formes commémoratives, soit qu'on rétablisse des formes perdues, soit qu'on revivifie celles qui existent, soit qu'on en crée de nouvelles. Au service de cette tâche pastorale que le temps présent nous impose, il est peut-être utile de rappeler d'une manière succincte les formes commémoratives de baptême qui se sont manifestées dans l'histoire de la piété occidentale. A la fin de l'enquête historique, nous formulerons quelques conclusions concernant la pastorale liturgique.

Nous aborderons le sujet sous deux aspects : les formes communautaires et les formes privées de la commémoration du baptême.

A) Formes de commémoration communautaire

I. — Formes qui reviennent tous les ans dans le cadre de la célébration pascale

1) La célébration pascale est en elle-même un mémorial du baptême. Il convient d'insister sur l'époque primitive, heureuse, mais irrécupérable, où la célébration pascale annuelle, avec le baptême des adultes en son centre, était en elle-même et par elle-même pour ceux qui étaient déjà baptisés un mémorial du baptême de haute valeur, sans qu'on ait eu besoin de créer d'autres formes commémoratives du baptême. Tant que la vie chrétienne commençait avec l'expérience du baptême, celle-ci devait se réveiller avec vivacité lorsque le même événement, qu'on avait vécu comme un tournant heureux de la vie, se répétait au sein de la propre communauté pour des frères et sœurs adultes. Leur préparation durant le Carême, leur nuit baptismale à Pâques, leur jubilation durant l'octave et la bienheureuse Cinquantaine devenaient pour les membres de la communauté déjà baptisés, même sans parler de la prédication appropriée, un rappel impressionnant de leur propre baptême. Il suffit de s'imaginer combien la coutume de faire garder aux néophytes leurs habits blancs pour les messes baptismales

de l'octave pascale[3] et même dans la vie publique[4] devait réveiller chez tous le souvenir de leur propre baptême, de cette bienheureuse semaine pascale d'il y a dix, trente ou cinquante ans, où l'on avait porté cet habit blanc et joui du bonheur d'être baptisé.

Lorsque, pour des raisons bien compréhensibles, le baptême des petits enfants devint de plus en plus la règle, disparut à la fois et cette expérience du baptême et le souvenir du baptême au sens propre du mot. Toutefois cela ne signifiait pas encore la disparition de ce souvenir du baptême inhérent à la célébration pascale annuelle! Si l'on n'avait plus l'expérience et le souvenir de son propre baptême, on pouvait encore assister à Pâques au baptême des plus jeunes membres de la communauté (pendant des siècles Pâques resta le jour principal du baptême des enfants) et on pouvait ainsi se rappeler le fait de son propre baptême, reçu dans l'inconscience. Même pour nous, chrétiens actuels d'Occident, qui n'avons que rarement l'occasion d'assister à un baptême individuel dans la nuit pascale, le souvenir du baptême inhérent à la célébration annuelle du carême et des Cinquante jours n'a pas perdu son sens, d'autant que la catéchèse et la prédication y insistent depuis la restauration de la nuit pascale! Malgré tout cela, on peut dire que le manque du souvenir personnel du baptême a diminué la vigueur de cette commémoration baptismale. C'est pourquoi on peut constater que peu de temps après que le baptême des tout-petits l'emportât, on a cherché des formes nouvelles d'une commémoration du baptême aux environs de Pâques.

2) *Les vêpres particulières dans l'octave de Pâques*[5]. — Ces vêpres apparaissent à Rome au 7e siècle et sont décrites dans l'*Ordo Romanus* XXVII, donc à une époque où l'on

3. Des messes propres *pro baptizatis* sont connues au moins dans la tradition ambrosienne et gallicane, telles que le Missel Ambrosien les offre jusqu'aujourd'hui pour chaque jour de l'octave pascale; il est possible que Rome les ait aussi connues primitivement; cf. Borella, pp. 7-10.

4. Cf. P. de Puniet, art. *Aubes baptismales*, dans D.A.C.L., I, 3118-3140. Décrivant la ville de Clermont après un grand baptême de Juifs, Grégoire de Tours écrit : *Albescebat tota civitas de grege candido* (P. L., 71, 326 (3134).

5. Pour ce qui suit, cf. P. Jounel, *Les vêpres de Pâques*, dans *La Maison-Dieu*, 49 (1957), 96-111.

ne baptisait plus en général que des nourrissons. La première partie de ces vêpres se termine après le troisième psaume par le *Magnificat* et l'oraison de Pâques; ensuite on quitte la basilique et on se rend en procession solennelle au baptistère, pour y chanter, ainsi que dans la chapelle voisine de la confirmation, le *Consignatorium*, les deux derniers psaumes, encore suivis d'un second et d'un troisième *Magnificat*, avec une oraison correspondante. Le sacramentaire grégorien et les gélasiens du 8e siècle donnent pour la semaine pascale chaque fois trois oraisons : l'oraison des vêpres, une oraison aux fonts baptismaux et une oraison à saint André[6].

Le sens de cette forme spéciale des vêpres pascales, répétées toute la semaine de Pâques, est clair. On veut vénérer dans la gratitude et la joie le lieu sacré qui à Pâques est redevenu spirituellement pour les membres les plus jeunes de la communauté le sein maternel (sans oublier le complément du baptême, la confirmation). Cette procession aux fonts baptismaux éveillait chez tous les baptisés un souvenir plein de reconnaissance pour leur baptême, puisqu'ils avaient reçu la vie nouvelle à l'une des fêtes pascales précédentes, et souvent de ce même vénérable sein maternel.

Ces vêpres spéciales ont fait au 9e siècle leur entrée triomphale dans le royaume franc, surtout grâce à l'influence d'Amalaire, qui s'épuise à louer ce *gloriosum officium*![7] Elles se sont maintenues de ce côté des Alpes bien plus longtemps qu'à Rome, où la tradition vénérable fut abandonnée au cours de la transition de l'ancienne liturgie basilicale stationale à la liturgie curiale. Dans les cathédrales et les églises paroissiales de France et d'Allemagne on a, encore une fois, avec plus de ténacité qu'à Rome, conservé le vénérable héritage, souvent jusqu'à la Grande Révolution, dans certaines cas même au-delà. Dans la vénérable cathédrale de mon pays natal, à Trèves par exemple, ces anciennes vêpres romaines ont encore été (après une courte interruption) célébrées entre 1864 et 1888[8], jusqu'au moment où

6. Cf. Borella, p. 11.

7. Le chapitre 52 du *Liber de Ordine antiphonarii* a pour titre *De glorioso officio quod fit circa vespertinales terminos in paschali ebdomada in Romana Ecclesia* (Hanssens, III, p. 83).

8. Cf. B. Wensing, O. Cist., *Dis Geschichte der Sondervesper am*

cet héritage archiromain — ô ironie de l'histoire liturgique! — fut sacrifié à une prétendue romanisation[9]. En France l'usage a survécu en certains endroits à la vague de romanisation du 19e siècle, et il reste en vigueur par exemple dans le diocèse de Nantes. Il s'est maintenu aussi chez les Prémontrés[10], et surtout on le pratique fidèlement à Braga[11] au Portugal et dans la liturgie ambrosienne : dans cette dernière on allait primitivement chaque jour après laudes et vêpres aux fonts baptismaux, et aujourd'hui encore on fait la *processio ad fontes* le dimanche et le lundi de Pâques, et le dimanche et le lundi de Pentecôte[12].

Dans ce contexte, on peut rappeler qu'en outre de cette procession annuelle au baptistère, la manière dont l'Église ancienne honorait et traitait les chapelles et les fonts baptismaux[13] constituait pour la communauté un rappel perpétuel du baptême. Il allait encore de soi que le baptistère ne servait pas uniquement de récipient de l'eau baptismale : il était le lieu du baptême, vrai sein maternel de l'Église, comme le nomme la liturgie de la nuit pascale. Encore à la fin du moyen âge l'allocution de l'évêque aux ordinations des sous-diacres[14] suppose que les baptistères sont aménagés de sorte que l'eau baptismale puisse s'en écouler; sinon il ne pourrait y être parlé de l'eau qui a servi pour laver les nappes d'autel : *ipsa lotionis aqua in baptisterium debet vergi*. La piété baptismale renaissante après la Réforme, et qui est marquée par les noms des deux cardinaux Charles Borromée et Pierre de Bérulle, et dont il sera encore question, a insisté pour que les fonts baptismaux

Ostern im Trierischen, Trèves, 1959 (dissertation de licence; Biblioth. du séminaire de Trèves).

9. Cf. au sujet des vêpres pascales la remarque typique de l'abbé Migne dans sa *Liturgie catholique en forme de dictionnaire*, Petit-Montrouge, 1844, col. 951 : « Il eût été à désirer que pour cette grande fête du catholicisme toute l'Église occidentale adoptât uniformément le rite de l'Église-mère. »

10. Cf. A. A. King, *Liturgies of the Religious Orders*, London, 1955, pp. 191 sq., 230-232.

11. Cf. A. A. King, *Liturgies of the Primatial Sees*, London, 1957, p. 228.

12. Cf. Borella, pp. 11-13.

13. Cf. ce que dit F. W. Deichmann au XI de son art. *Baptisterium*, dans *Reallex. f. Antike u. Christent.*, I, 1166 sq.

14. Attestée pour la première fois dans le pontifical de Durand de Mende, I, 11; éd. Andrieu, p. 355.

redeviennent partout le lieu du baptême[15]; par de nombreux moyens elle a cherché à les mettre en valeur comme commémoratifs du baptême, soit en les entourant d'un conopée[16], ce qui se pratique encore toujours dans la région ambrosienne, soit en les décorant à certaines périodes, quand, dans le temps pascal, à la première communion, ou durant une mission paroissiale[17], l'idée du baptême doit être particulièrement soulignée.

3) *La Pâque annotine*[18]. — A l'époque où ces vêpres pascales sont attestées pour la première fois à Rome, il y existait déjà, d'après le gélasien ancien et le grégorien, une autre forme de commémoration du baptême, elle aussi placée au temps pascal, appelée : *Pascha annotinum*, qui est la célébration liturgique de l'anniversaire de la dernière date pascale en tant qu'anniversaire du baptême, par une messe et un office. Parents et parrains apportent à l'église les enfants baptisés l'année précédente, afin de célébrer avec gratitude cet anniversaire; la communauté se joint à eux et trouve ainsi une nouvelle célébration commémorative du baptême, qui revient tous les ans. La célébration de la Pâque annotine a traversé les Alpes avec les Sacramentaires romains. Un témoignage de Saint-Gall de la fin du 9e siècle nous cite deux éléments de la célébration : le prêtre récite le *Credo* sur les enfants (cela représente la *redditio symboli*), les parrains se rassemblent après la célébration pour un *convivium*[20].

15. Ainsi Charles Borromée exige que la cuve baptismale soit coupée en deux par une dalle verticale; une des moitiés sert de récipient pour l'eau baptismale; on baptise au-dessus de l'autre qui est vide et comporte un tuyau conduisant au *sacrarium*; cf. *Rituale Rom.*, t. II, c. 1, 11, et L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Freiburg, 1932, pp. 385 sq.

16. Cf. M. Righetti, *Storia Liturgica*, t. III, 2e éd., Milano, 1956, p. 566. Le Rituel romain ne mentionne pas le conopée du baptistère. Cependant du domaine ambrosien l'usage s'en est répandu assez largement dans les pays latins; cf. Righetti, t. I, 2e éd., Milano, 1950, p. 397; Corblet, II, 111; Croegaert, 110.

17. Cf. Bremond, IX, 3, n. 1.

18. Pour ce qui suit, cf. la monographie de A. Struckmann, *Pascha Annotinum. Eine liturgie-geschichtliche Untersuchung*, Roermond, s. d. (1924); cf. aussi Corblet, II, 505-509 (que Struckmann n'a pas connu); Daeschler, 1233 sq.; Borella, 17-31; Croegaert, 214-216, ainsi que mon article sur le *Taufjahrgedächtnis*, *Trierer Theol. Zeitsch.*, 56 (1947), 345-353.

19. Textes dans Struckmann, 2 sq.

20. Cf. le texte dans Borella, 24, n. 86.

La fixation de la date de cette fête donnait lieu à certaines divergences. Avec la date mobile de Pâques, l'anniversaire des Pâques passées pouvait facilement tomber pendant la semaine sainte! Parfois on semble s'y être résigné, mais il existe des ordonnances prescrivant qu'en ce cas la célébration ne doit pas avoir lieu. Ces inconvénients ont enfin fait fixer la Pâque annotine, en beaucoup d'endroits jusqu'à l'an mil, au lundi qui suit le dimanche de Quasimodo[21]. Cela semble expliquer pourquoi ce lundi après le dimanche de Quasimodo est resté ici et là jusqu'à nos jours une fête populaire[22]. Comme souvent, le cadre profane, — tout à l'heure il était déjà question d'un banquet —, a duré plus longtemps que l'idée religieuse qu'il servait jadis.

Cette Pâque annotine était condamnée à disparaître en tant que célébration communautaire à partir du moment où le baptême donné immédiatement après la naissance supplanta le baptême pascal, c'est-à-dire au tournant du millénaire. Toutefois on n'a pas manqué de demander avec des paroles émouvantes la conservation de l'ancienne coutume. Il semble qu'on a tenté de maintenir la Pâque annotine, au moins comme messe votive et office votif, pour célébrer l'anniversaire du baptême du célébrant ou d'un fidèle. Au 12e siècle Beleth, au 13e Durand parlent tous deux en ce sens de la Pâque annotine. Le dernier effort dans cette voie a été tenté dans le projet de rituel de Grégoire XIII, en 1584, qui prévoit, à côté de l'ancienne Pâque annotine, la possibilité le jour du véritable anniversaire du baptême, d'insérer trois oraisons commémoratives du baptême dans la messe du jour ou la messe votive de la Trinité ou du Saint-Esprit[24]. Les missels français de la fin du 18e siècle contiennent encore des formulaires propres intitulés *Pro se aut alio in anniversario suscepti baptismi*[25].

Cette forme de célébration liturgique de l'anniversaire du baptême était condamnée à finalement disparaître. Ce-

21. Cf. Struckmann, p. 13.
22. Cf. Fischer, p. 347, n. 11.
23. Cf. Struckmann, p. 9; comme office Beleth prévoit l'office pascal sans alleluia si l'on est en Carême.
24. Cf. Doncoeur, p. 84.
25. Ainsi dans un Missel de Metz de 1778 (indication due à M. Dethier, curé de Temmels); le formulaire correspondant est publié d'après un Missel de Clermont, 1738, par Doncoeur, pp. 89-94.

pendant il apparut bientôt que la racine, l'idée de l'anniversaire du baptême, était assez puissante pour pousser de nouveaux rejetons. L'un d'eux fait partie des formes commémoratives privées, nous en parlerons plus loin; l'autre a sa place ici.

4) *Le renouvellement commun des promesses baptismales.* — Bien que rien ne nous indique qu'on eût renouvelé en commun les promesses baptismales dans le cadre de l'ancienne Pâque annotine, nous avons toutefois pu constater une donnée dans ce sens : la récitation du symbole sur les enfants. Lorsque, dans la France du 17e siècle, surgit, à la suite de la théologie du cardinal Pierre de Bérulle († 1629), un nouveau courant de piété baptismale, on n'invita pas seulement à un renouvellement privé des promesses baptismales le jour anniversaire du baptême, mais on commença bientôt à faire renouveler ces vœux aux fidèles en commun lors des retraites et des missions. Dans les missions par exemple, souvent dans le courant de la première semaine de mission ou à la fin de cette semaine, on faisait une procession solennelle aux fonts baptismaux et l'on y renouvelait en commun les promesses baptismales[26]. Dans les paroisses, on choisit de préférence pour cet exercice le dimanche de Quasimodo, comme Sailer le rapporte de l'Allemagne du Sud pour la première moitié du 19e siècle[27] et Saint-Sulpice à Paris pour la deuxième moitié du même siècle[28]. C'est l'origine de la coutume générale en Allemagne, de joindre la première communion des enfants, le dimanche de Quasimodo, au renouvellement des promesses de baptême. D'autres préféraient la Pentecôte[29], la Tri-

26. Cette coutume est attestée pour la première fois chez l'apôtre de la Bretagne, le célèbre Jésuite J. Maunoir († 1683); cf. Daeschler, col. 1239, et Bremond, IX, p. 38, n. 1.

27. J. M. Sailer, *Sämtliche Werke*, éd. G. Widmer, t. XVIII, Sulzbach, 1835, p. 179 : « Pour donner plus de vie au renouvellement de l'alliance baptismale, de sages pasteurs ont reporté la première communion des enfants au dimanche *in albis* » (*Théologie pastorale*, t. II, Paris, 1860, p. 323). En France l'usage, emprunté aux Missions, de faire renouveler les engagements du baptême au cours de la retraite de première communion, semble avoir lentement conduit partout à insérer ce renouvellement dans le rituel même de la première communion; cf. Daeschler, col. 1240.

28. Cf. Corblet, II, p. 509.

29. Cf. Bremond, IX, p. 38, n. 1.

nité[30] ou l'Épiphanie[31]. En 1902 encore à Milan on a prescrit pour toutes les paroisses le renouvellement des promesses baptismales au jour de l'an[32].

Cette forme de commémoration et de renouvellement du baptême a fait de nos jours un dernier pas en avant; elle sauta en quelque sorte du domaine de la piété populaire en plein dans la liturgie pascale. Ce qui n'était qu'une forme parmi beaucoup d'autres est devenu, dans le cadre de la nuit pascale restaurée, le mémorial annuel du baptême pour la communauté. On peut dire que les réflexions qui ont conduit à cette mesure ont été conséquentes. Si la nuit pascale restaurée ne peut plus, sauf dans les pays de missions, devenir la grande nuit baptismale, il fallait créer des formes qui en fassent la grande nuit de la commémoration du baptême. On ne pouvait pas se contenter d'espérer que les rites de la nuit pascale, en particulier les prières et les cérémonies autour de l'eau baptismale, seraient comprises à elles seules par les baptisés comme le rappel et la commémoration de leur baptême. Il fallait créer une forme expressive, à laquelle le peuple puisse prendre part. Tout naturellement on est revenu à cette forme collective, si proche de la liturgie, d'un renouvellement des promesses baptismales qui ne fait que transposer au pluriel les questions et les réponses du rite baptismal concernant le renoncement à Satan et la confession de la foi.

II. — Formes dominicales

Le dimanche était bien le jour qui se prêtait encore comme cadre à une forme commémorative du baptême. Là aussi il faut rappeler qu'à l'époque des baptêmes d'adultes

30. Cf. Corblet, II, p. 509 : aux vêpres de la Trinité. A Trèves le livre de prières diocésain de 1892 contenait, avec l'*Andacht* et les litanies de la Sainte Trinité, un « renouvellement de l'alliance baptismale » à dialoguer avec le peuple.

31. En 1910 encore Milan a établi, en liaison avec le renouvellement en commun des engagements baptismaux le jour de l'an (cf. note suivante), la récitation solennelle de la profession de foi à l'Épiphanie; cf. Borella, p. 27; en France, avant la Révolution le dimanche après l'Épiphanie a souvent été le jour où l'on renouvelait en commun les engagements du baptême; cf. Bremond, p. 38.

32. Cf. Borella, p. 27.

le dimanche était en lui-même, par tout son caractère de fête pascale hebdomadaire, un souvenir du baptême pour la communauté rassemblée des baptisés, qui exprimait sa reconnaissance précisément par l'Eucharistie dominicale. Mais là aussi on a éprouvé, après la disparition du baptême des adultes, le besoin d'introduire une forme particulière de commémoration du baptême : la bénédiction de l'eau bénite et sa distribution avant la grand-messe dominicale[33]. Son origine remonte au début du 9e siècle, et les auteurs contemporains confirment qu'elle a été conçue, avec la procession qui suivait, comme mémorial dominical du baptême, en action de grâces solennelle. Les textes qui l'accompagnent, aussi bien le *Vidi aquam* du temps pascal que l'*Asperges* durant l'année, parlent le même langage, si on les entend selon l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, qui à cette époque était encore indiscutée. Le texte d'Ézéchiel, sur l'eau salvifique qui coule du côté droit du Temple, est réalisé du fait que désormais les eaux qui signifient le baptême coulent d'un autre temple mystérieux, qui est le corps du Christ (Mt., 26, 61). Jusqu'à ce jour les artistes observent une loi iconographique selon laquelle la blessure du côté du Seigneur est représentée, à l'encontre de la réalité anatomique et historique, sur le côté droit; or, cela provient probablement de ce passage d'Ézéchiel et de son interprétation baptismale[34]. De même le verset 9 du psaume 50 : *Super nivem dealbabor*, était pour les anciens un texte baptismal; Origène l'interprète déjà dans ce sens[35]. Peu de temps plus tard on y ajoute, dans des manuscrits de la Haute-Égypte, un supplément qui confirme encore plus nettement cette interprétation : ῥαντιεῖς με ὑσσόπῳ ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ξύλου[36].

Au fond c'était une idée magnifique de faire précéder la

33. Cf. L. Koep, art. *Besprengung*, dans *Reallex. f. Antike u. Christent.*, II (1954), col. 192 sq.; sur l'histoire de la procession du dimanche matin, cf. J.-C. Didier, *Recherches sur l'histoire d'un rite*, dans *Mél. de Sc. Rel.*, 8 (1951), pp. 57-64.

34. Cf. J. Sauer, art. *Kreuz*, dans *Lex. f. Theol, u. Kirche*, VI (1934), c. 248.

35. Cf. par exemple Origène, *In Johannem, Fr.*, 36 (G.C.S., IV, 512); Preuschen).

36. *Tu m'aspergeras avec l'hysope par le sang du bois.* Cf. A. Rahlfs, *Der Text des Septuaginta-Psalters* (= *Septuaginta-Studien*, 2), Göttingen, 1907, pp. 223 sq.

célébration eucharistique du dimanche par une petite cérémonie rappelant la grande vigile baptismale de Pâques (ensuite venait aussi la manière liturgique dont on allumait les cierges, à l'appel *Accendite*[37], pour rappeler la célébration de la lumière dans la nuit pascale). Une telle ouverture de l'assemblée cultuelle dominicale devait rendre conscience à tous les participants que tout ce que la célébration eucharistique nous donne a source dans le baptême pascal. En même temps elle rappelait chaque fois que l'eau bénite emportée par les fidèles chez eux (et spécialement l'eau consacrée dans la vigile pascale même) est un rappel indirect du baptême, au moins lorsqu'on s'en sert pour s'en asperger soi-même. Nous en reparlerons.

III. — La célébration des baptêmes

La commémoration baptismale, qui est comme immanente à toute participation à la célébration d'un baptême, était primitivement partie intégrante de la participation à la nuit pascale, puis est devenue lentement une réalité indépendante. Tout ce qu'on a fait, en particulier depuis quelques dizaines d'années, pour relever la célébration baptismale, pour y faire assister le père de l'enfant auquel en bien des endroits la coutume interdisait d'y venir[38], pour réaliser l'assemblée baptismale la plus nombreuse possible, tout cela aide indirectement les participants à se rappeler leur propre baptême. L'allocution prévue par le nouveau Rituel allemand insistera sans cesse sur cette cons-

37. Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. I, 4e éd., Vienne, 1958, p. 90.

38. Une des causes principales de ce curieux abus largement répandu hors de l'Allemagne (cf. Corblet, II, p. 347) est le fait que selon le droit canonique médiéval un père remplissant le rôle de parrain (fût-ce par erreur ou pour rendre service) contractait une parenté spirituelle avec sa propre femme et ne pouvait plus ensuite user du mariage; cf. *Décret de Gratien*, II, c. 30, q. 1, c. 1 : « Quicumque aliqua ratione susceperint natos... separent se » (renseignement donné par le P. P. Doncoeur, S.J., Paris). Ainsi s'expliquent des faits aussi bizarres que celui-ci : à la Cour d'Autriche le couple impérial n'assistait pas au baptême de ses enfants et ne devait même pas en parler; cf. J. Amades, *El naixement. Costums et Creences* (= *Biblioteca de Tradicions Populars*, 21), Barcelona, 1934, p. 74.

cience baptismale des participants. Le cantique *Fest soll mein Taufbund immer stehen* (« L'alliance de mon baptême doit demeurer toujours »), en usage en beaucoup d'endroits à la fin de la célébration, va dans le même sens[39]. Déjà Fénelon, dans son traité de l'éducation des filles, signalait les précieuses possibilités que la participation à un baptême offre à l'éducation religieuse[40].

B) **Formes de commémoration privée**

Leur histoire, à l'encontre de celle des formes communautaires, remonte jusqu'à l'époque des baptêmes d'adultes. L'individu obéit à d'autres lois que la collectivité; à toutes les époques l'individu a voulu retenir l'instant passager, surtout s'il a été aussi précieux que le baptême, qui engage toute la vie — à l'aide de « souvenirs » concrets, et par des formes variées de commémoration. Nous parlerons d'abord des souvenirs de baptême concrets et privés, qu'on emporte du baptême pour les conserver comme objets commémoratifs.

I. — Souvenirs baptismaux

1) « *Sabana* ». — En première ligne il faut nommer le linge baptismal, appelé en latin *sabanum* ou *sabana*[41]. Nous avons des témoignages, l'un en Afrique à l'époque des persécutions vandales, l'autre dans les lettres du pape Paul Ier, établissant la coutume de conserver comme souvenir ce linge employé au baptême. Toutefois, dans les deux cas, ce ne sont pas les baptisés, mais les parrains qui conservent ce souvenir. Il s'agit d'abord d'un récit de Victor de Vita sur le diacre Murrita, qui avait été parrain d'un certain Elpido-

39. En France il y avait en certains endroits une aspersion finale de ceux qui assistaient au baptême, dont le sens était sûrement de rappeler le baptême; ailleurs on créa en conclusion du rite des cérémonies exprimant l'action de grâces pour le baptême, qui deviennent sans qu'on l'ait voulu une action de grâces des personnes réunies, pour leur propre baptême; ainsi en Bretagne on alluma après le baptême les cierges du maître-autel et l'on entonna le *Te Deum*; cf. Corblet, II, p. 449.

40. Cf. Bremond, IX, p. 39.

41. Cf. Du Cange, VII, p. 247.

phorus, et qui se retrouve condamné à mort en face de son ancien filleul devenu un persécuteur. Alors l'accusé produit contre son persécuteur comme argument suprême la *sabana* qui jadis avait servi à son baptême : « Voici le linge qui t'accusera un jour devant le Juge éternel[42]. » Dans le deuxième cas, il s'agit de la *sabana* qui avait servi au baptême de Gisèle, la fille de Pépin. Celui-ci l'avait envoyée comme souvenir au pape Paul I^er^, qui avait accepté le parrainage de Gisèle. Nous avons la lettre exaltée où le pape remercie pour ce don précieux[43]. Dans sa forme primitive ce n'est donc pas un souvenir du propre baptême, mais d'un baptême où l'on avait accepté un engagement particulier, et qu'on reçoit peut-être en reconnaissance de ce service charitable.

Nous pouvons en déduire sans crainte d'erreur que la *sabana* n'a pas servi exclusivement de cadeau pour le parrain, mais aussi comme souvenir personnel et familial du propre baptême. En tout cas la coutume s'est conservée sous cette forme jusqu'au seuil de l'époque actuelle, ce qui prouve la fidélité avec laquelle le peuple sait conserver un héritage très ancien. Un de mes élèves qui fit une étude sur les coutumes baptismales de son pays natal découvrit que dans un village de l'Eifel on avait gardé jusqu'à ce siècle la coutume de conserver le petit linge qui avait servi pour essuyer l'eau du baptême, afin d'essuyer un jour la sueur du baptisé dans son agonie[44].

Heureusement la foi du peuple a su écarter le danger de

42. Victor de Vita, *De persecutione vandalica*, III, 34 (C.S.E.L., 7, 89-91; Petschenig). Même si le récit de Victor est inventé, ce qui ne semble pas exclu (cf. Chr. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre. Étude critique*, Alger, 1954, recensé *Nouvelle Revue Théologique*, 89 (1957), p. 1102), il prouve cependant l'existence de l'usage en question.

43. P. L., 98, 149; sur les deux cas, cf. Corblet, II, p. 409, et Righetti, *Storia Liturgica*, IV, Milan, 1953, p. 73.

44. Cf. E. Utters, *Brauchtum um Geburt und Taufe in der Eifelpfarrei Dockweiler*, Trèves, 1957, pp. 37 sy (étude déposée à la bibliothèque du séminaire de Trèves). Dans la vallée inférieure du Rhin on conserve également ce petit linge, avec lequel on tient le cierge au jour de la première communion et à celui des noces, et où l'on a brodé la date du baptême; cf. *ibid.*, p. 38. De la vallée moyenne du Rhin on m'assure que jusqu'entre les deux guerres tenir ce petit linge (*die heilig Lump*) était un honneur pour les jeunes frères et sœurs du baptisé.

donner à ce souvenir une interprétation magique. Césaire de Heisterbach nous raconte qu'étant enfant il fut guéri sur-le-champ d'une maladie grave, lorsque sa mère l'enveloppa avec le linge baptismal encore trempé d'eau qui venait de servir au baptême d'une fillette de dix ans[45]. Sans éveiller des espoirs trop concrets de ce genre, notre coutume trace dans une vision théologique magnifique la ligne continue qui va du baptême du chrétien à sa mort. Cela se retrouve aussi dans l'emploi du cierge baptismal à l'heure de la mort, sur lequel nous reviendrons.

2) *La robe baptismale.* — Il ne semble pas qu'on ait conservé comme souvenir du baptême dans l'ancienne Église le vêtement baptismal comme on conservait la *sabana*. Lors de la déposition de l'aube qui avait lieu le dimanche de Quasimodo, on la rendait à l'Église pour qu'elle puisse servir à des baptêmes ultérieurs[46]. C'est une pièce accessoire du vêtement baptismal qui devint un souvenir très en vogue pendant le moyen âge, à savoir le capuchon qui était destiné à couvrir durant quelques jours l'endroit qui avait reçu l'onction du Saint-Chrême[47]. En Allemagne, il fut enlevé au cours d'une cérémonie spéciale, parallèle à l'ancienne *depositio*, accomplie par le prêtre à l'église[48]. Avec le temps, cette pièce accessoire de la robe baptismale, qu'on nommait en latin *chrismale*, en français chrémeau[49], absorba tellement l'attention, que le rite baptismal du *Rituale Romanum* fait imposer à l'en-

45. Cf. Corblet, II, p. 409.
46. Cf. Corblet, II, 420.
47. En Afrique, dès le temps de saint Augustin, enlever le capuchon était un acte spécial dans le cadre de cette *depositio*. Dans un sermon de saint Augustin pour le dimanche *in albis*, il est dit : *Hodie octavae dicuntur infantium; revelanda sunt capita eorum, quod est indicium libertatis* (*Sermon 376;* P. L., 39, 1669); Cf. Puniet, art. cité à la n. 4, c. 3124 sq. La même pratique est connue à Milan jusqu'au 12e siècle (cf. Borella, p. 14), en Orient jusqu'au 19e; cf. Pl. de Meester, *Studi dei Sacramenti amministrati secondo il rito Bizantino*, Rome, s. d. (1947), p. 36.
48. Cf. A. Siegel, *Lichter am Lebensweg. Aus unserer hergebrachten Volksfrömmigkeit*, Karlsruhe, 1953, pp. 36 sq.; E. Wymann, *Liturgische Taufsitten in der Diözese Konstanz*, dans *Der Geschichtsfreund. Mitt. des hist. Vereins der fünf Orte*, 60 (Stans, 1905), pp. 44-54; la cérémonie s'appelait en allemand *Westerlege*, le verbe correspondant est *entwestern*.
49. Cf. Corblet, II, pp. 422-424.

fant, au lieu d'une robe baptismale, un *linteolus* sur la tête. Ces chrémeaux, ou *Westerhembdlin*[50] en allemand, étaient en beaucoup d'endroits très appréciés comme souvenirs du baptême. Parmi les biens mobiliers laissés par la mère de Molière on a noté une petite boîte qui contient le linge employé au baptême de ses enfants[51].

Dans le renouveau de la piété baptismale en France à la fin du 17e siècle, on recommanda l'usage de porter en souvenir du baptême un scapulaire ayant la forme d'une petite robe baptismale, qui portait par devant les mots *Quicumque baptizati estis*, par derrière *Christum induistis*[52]. Cet usage semble avoir eu un moment une grande diffusion[53], mais il était trop artificiel et théâtral pour pouvoir prendre racine[54], et il disparut dès avant la Révolution.

Dans le nouveau rituel allemand de 1950, on trouve à l'endroit en question une note qui prévoit, au lieu de l'emploi du *linteolus*, la forme plénière de l'ancienne cérémonie : « *Tum imponit baptizato vestem candidam*[55]. » C'est par là qu'a été rétablie la coutume d'un vêtement baptismal appartenant à la famille, qui déjà, dans beaucoup de familles en Allemagne, est conservé comme souvenir précieux du baptême. Souvent on y brode les noms de ceux qui l'ont porté au moment de leur incorporation au Christ, avec la date correspondante. Du reste, même les générations qui ne connaissaient pas la robe baptismale proprement liturgique se sont attachées à embellir et à conserver le vêtement porté au baptême et spécialement la couverture qui enveloppait l'enfant[56].

3) *Le cierge baptismal.* — La coutume d'apporter au

50. Cf. Wymann, *op. cit.*, p. 48.
51. Cf. Daeschler, c. 1234.
52. Cf. Corblet, II, p. 421; Bremond, IX, pp. 34 sq.
53. Vers 1693 Quesnel écrit qu'on a distribué « un nombre presque infini de ces habits »; cf. Bremond, IX, p. 34.
54. Cf. le jugement de Bremond, IX, p. 35.
55. L'ancienne rubrique sur le *linteolus* citée ci-dessus est indiquée ensuite comme deuxième possibilité.
56. Cf. J. Baur, *Die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum. Eine liturgie-kirchengeschichtliche und volkskundliche Studie* (= *Schlern-Schriften*, 42), Innsbruck, 1938, pp. 17 sq.; Siegel, *op. cit.*, p. 29; W. Menzel, *Mutter und Kind im schlesischen Volksglauben und Brauch* (= *Wort und Brauch*, 25), Breslau, 1938, p. 138.

baptême un cierge qui appartient à la famille, et de le conserver comme souvenir, est d'origine assez récente. Au moyen âge, pendant un certain temps, il fut même interdit de garder le cierge baptismal. Mais en France on connaît déjà au 19e siècle cet usage que la sage-femme rapporte le cierge baptismal après la cérémonie à la maison familiale[57]. C'est là une coutume très heureuse; si ce cierge baptismal sert plus tard au jour du mariage, ou de la première messe, et de la mort, il exprimera une vérité essentielle sur le rôle du baptême dans la vie du chrétien. En outre, ce cierge exerce une fonction particulière dans la nuit pascale; ainsi peut-il devenir le porteur du message pascal, annonçant le bonheur de notre baptême, avec une note tout à fait personnelle.

4) *Le denier baptismal.* — Il reste à nommer un souvenir baptismal encore plus concret, plus matériel, qui à l'inverse du vêtement ou du cierge était déjà connu dans l'ancienne Église, à savoir la monnaie commémorative, le denier baptismal dont parle Zénon de Vérone[58], la bourse avec les *decem sicli*, dont parlent les *Ordines Romani*[59]. Ce doit être l'origine du *thaler baptismal* ultérieur, qui garda encore longtemps au Tyrol le caractère d'un cadeau cultuel de souvenir. Après le baptême, le parrain coupait un morceau de sa bougie filée, long de deux doigts, et en enveloppait en forme de croix le thaler, qui était une monnaie d'argent retirée de la circulation, pour le glisser avant de quitter l'église dans les coussins de l'enfant baptisé[60]. Le livret d'épargne que de nos jours le parrain offre à l'enfant est un dernier descendant, hélas! assez profane, de l'ancien denier baptismal.

5) *La « lettre de parrain » et les cadeaux de baptême.* — Alors qu'au Tyrol on sacralisait l'argent donné au baptême par le parrain en l'attachant avec la cire du cierge baptismal, dans d'autres régions de langue allemande, spéciale-

57. Cf. Corblet, II, p. 441.
58. Zenon de Vérone, *Tract.* I, 14; II, 35 (P. L., 11, 359-361, 481). Cf. la note de la *Patrol.*, c. 360 sq.
59. Cf. par exemple *Ordo Romanus*, XI, 99 (Andrieu, II, p. 446).
60. Cf. Baur, *op. cit.*, pp. 119, 133.

ment en Alsace, on créa pour envelopper cet argent un précieux souvenir du baptême, qui est attesté à partir de la fin du 16e siècle[61] et qui en plusieurs endroits est demeuré en usage jusque bien avant dans notre siècle, ce qu'on appelait la « lettre de parrain » (*Patenbrief*, en Alsace *Göttelbrief*) ou le « tableau de parrain » (*Patenzettel*)[62]. Avec son encadrement ornemental aux couleurs joyeuses, cette lettre est souvent devenue un petit chef-d'œuvre d'art populaire. Au milieu, dans un écusson qui avait souvent la forme d'un cœur, étaient inscrits la date du baptême et les vœux du parrain naïvement rimés. Voici par exemple une lettre baptismale de Bavière, conservée au musée d'art populaire de Berlin-Est : « Au nom de Dieu tu as été baptisé — racheté cher par le sang du Christ. — Je te conserve — persévérant dans la vraie foi. — A Illenheim le 25 avril 1831 — David, au saint baptême — tu as été présenté. Moi Michael Sutter — je resterai ton fidèle parrain, tant que je vivrai. — Seigneur, nous voici devant toi — regarde cet enfant dans nos bras, — nous te prions, ô Père, — aie pitié de lui qui est tien — afin qu'il soit ton enfant sur la terre — et ton héritier dans le ciel. »

De telles « lettres de parrain », on le comprend, tellement plus personnelles que nos documents de baptême d'aujourd'hui, étaient conservés toute la vie comme de précieux souvenirs baptismaux; en certains endroits l'on enterrait les morts avec leur lettre de parrain[64].

Même les cadeaux faits dans la suite par le parrain[65],

61. La plus ancienne « lettre de parrain » connue date de 1593 et a été écrite à Saverne en Alsace; cf. l'étude citée n. 63, p. 89.

62. En Silésie la « lettre de parrain » a été en usage jusqu'à la dernière guerre. Cf. Menzel, *op. cit.*, pp. 113 et 131. Menzel fait un historique détaillé de l'usage en Silésie (pp. 113-134) et donne des exemples intéressants des textes qui se trouvent sur ces lettres (pp. 125-130).

63. Christa Pieske a donné récemment une histoire détaillée des formes de la « lettre de parrain », *Ueber den Patenbrief*, dans *Beiträge zur deutschen Volks- und Altertumskunde*, 2/3, Hamburg, 1958, pp. 85-121.

64. Cf. Siegel, *op. cit.*, n. 48, p. 35.

65. Cf. Menzel, *op. cit.*, n. 56, pp. 135-137; Baur, *op. cit.*, n. 56, pp. 133 sq.; Corblet, II, p. 213. Le gâteau en usage comme cadeau du parrain s'appelle dans les dialectes latins *bambuna*, au Tyrol *fochaz* (Baur, p. 134), en Catalogne *mona* (Amadès, *op. cit.*, n. 37, p. 72); chose curieuse, sur la Moselle allemande (environs de Wittlich) on désigne par le mot *munes(jen)* visiblement d'origine analogue (du latin *munus ?*) un petit gâteau qu'on offre aux enfants.

cadeaux que le filleul recevait lors de visites au parrain réglées avec précision par les us et coutumes (Pâques était toujours une des dates de ces visites[66]), représentaient et représentent une forme indirecte de rappel du baptême, puisque la relation ainsi exercée a sa source dans l'événement du baptême.

II. — Formes privées de commémoration

A côté des souvenirs concrets qui peuvent rappeler à chaque fidèle l'événement fondamental de son existence chrétienne, lorsqu'ils leur tombent sous les yeux au courant de la vie, il y a des formes commémoratives privées par lesquelles ils se rappellent eux-mêmes cet événement.

1) *L'Oraison dominicale et la Confession de foi.* — Dans une étude intitulée *Le Pater noster et le Credo dans le bréviaire, souvenir baptismal de l'Antiquité chrétienne*[67], qui n'a pas été assez remarquée, le P. Jungmann a montré que dans le *Notre Père* et le *Je crois en Dieu* qui (avec le *Je vous salue Marie* introduit au moyen âge) commençaient et terminaient l'Office quotidien et qui de plus jouent un si grand rôle dans l'histoire de la prière du matin et du soir, nous avions un reste d'une pratique très vénérable de l'Église antique en souvenir du baptême. C'était l'usage dans l'Église ancienne, lors de la tradition solennelle du Symbole et de l'Oraison dominicale, d'avertir le catéchumène que désormais il ne devrait plus commencer ni finir la journée sans avoir dit secrètement et avec recueillement ces deux textes où se trouvaient comme résumés leur vie nouvelle et leur nouveau bonheur. S'il faut se réjouir de ce que la réforme des rubriques de 1955 a coupé dans la répétition malsaine des *Pater* au cours de l'Office, on souhaiterait d'autant plus que le *Pater* et le *Credo* du matin et

66. Pour le Tyrol, cf. Baur, *op. cit.*, p. 134; pour la Silésie Menzel, *op. cit.*, p. 136; pour la Catalogne Amadès, *op. cit.*, p. 72. Y rattacher la date du jeudi saint, habituelle surtout dans le comté de Glatz et la Haute-Lusace; cf. Menzel, pp. 135 sq.

67. Dans J. A. Jungmann, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck-Leipzig 1941, pp. 165-172.

du soir, ce rappel baptismal si vénérable du christianisme antique, demeurent intacts.

2) *La prière aux fonts baptismaux.* — Nous savons par un témoignage de saint Augustin (qui rapporte une coutume orientale), que le baptistère était considéré comme un lieu particulièrement efficace pour la prière et aussi pour les imprécations[68]. Nous pouvons en conclure, comme du caractère cultuel propre aux anciens baptistères, que déjà dans l'Église ancienne une prière d'action de grâces silencieuse du baptisé au lieu de son baptême ne devait pas être chose extraordinaire. Nous avons la certitude qu'en France on a suggéré et cultivé aux 17e et 18e siècles la prière aux fonts baptismaux, grâce au courant de la piété baptismale renouvelée. Dans la biographie de l'oratorien français Calabre, il est rapporté qu'il n'est jamais revenu dans sa ville natale, Troyes, sans visiter d'abord l'église de son baptême et prier longuement aux fonts baptismaux[69]. La décoration des fonts baptismaux durant la première semaine des missions paroissiales, dont il a été question plus haut, voulait expressément inviter les fidèles à y faire leur prière[70]. A Milan, dans la première moitié de notre siècle[71], un synode diocésain a encore invité les fidèles à prier aux fonts baptismaux au jour anniversaire de leur baptême[72].

3) *Commémoration privée de l'anniversaire du baptême.* — A la même époque s'est répandu en France et un peu partout en Occident une autre forme commémorative privée du baptême, qu'Henri Bremond, dans le chapitre sur « la dévotion au baptême » du neuvième volume de son « Histoire littéraire du sentiment religieux en France », appelle « la pratique des pratiques » l'anniversaire privé du baptême[73]. C'est là le deuxième rejeton de l'ancien *pas-*

68. Sermon 322 (P. L., 38, 1443); cf. Deichmann, *op. cit.*, n. 13, 1166.

69. Cf. Bremond, IX, pp. 37 sq.

70. Cf. *ibid.*, p. 38, n. 1.

71. Cf. Borella, p. 27; la date du 41e synode diocésain n'est pas indiquée (entre 1910 et 1934).

72. Canon 325 : *Fideles item omnes hortentur ut anniversarium sui baptismatis diem devote recolant in quo coram sacro fonte baptismatis vota confirmare non omittant* (Borella, p. 27, n. 98).

73. Bremond, IX, p. 35 : pp. 35-40, autres indications sur la com-

cha annotinum dont il a été question. Puisqu'il n'y avait plus de date uniforme des baptêmes, chacun devait faire du véritable anniversaire de son propre baptême un jour personnel d'action de grâces à la miséricorde divine[74].

Le premier promoteur de cette fête d'un *Pascha annotinum* privé[75] fut le grand pasteur de Milan, saint Charles Borromée. Son invitation pressante, adressée aux fidèles lors du VI[e] concile provincial de Milan en 1582, de faire revivre l'ancienne coutume et de célébrer tous les ans le jour anniversaire de leur baptême « *spiritalis gaudii celebritate* » par une prière, par l'aumône et par des œuvres de charité de tout genre[76], a continué à retentir grâce aux synodes, aux rituels[77] et aux livres de prière des siècles suivants[78] — jusqu'aux lointaines missions de Chine; à la fin du 19[e] siècle encore elle était connue ici et là[79]. On a pu s'appuyer sur l'usage, qui a duré jusqu'en plein 19[e] siècle également, de baptiser l'enfant le jour même de sa naissance[80], et de lui donner le nom du saint du jour de son baptême[81]. Si le souvenir de cette merveilleuse dévotion baptismale a pu, sauf à Milan[82], disparaître d'un coup, on ne

mémoration du baptême; p. 40, n. 3, Bremond raconte qu'il a rencontré personnellement l'un des derniers représentants de cette « dévotion préhistorique »; cf. aussi Doncoeur, pp. 81-87, et Croegaert, pp. 216-219.

74. Bremond, IX, p. 35.

75. J'ai donné une esquisse de son histoire en 1947, dans l'étude citée n. 18.

76. Cf. le texte latin entier dans Daeschler, c. 1235.

77. Cf. par exemple le Rituel de Trèves de 1767, I, 14.

78. Cf. Corblet, II, p. 508 (exemples pour la France, la Belgique et le Canada); sur la dévotion au jour anniversaire du baptême dans la tradition de Malines, cf. Croegaert, pp. 217 sq. La célébration du jour du baptême est connue également dans la piété russe (Corblet, II, p. 510).

79. L'avis donné par le prêtre aux parents de noter la date du baptême, proposé par le Concile de Milan (cf. Daeschler, c. 1235), fut en usage dans le diocèse de Trèves jusqu'en 1893, lors de la bénédiction des mères; cf. l'article cité n. 18, p. 351.

80. Cette coutume était encore en pleine vigueur en 1937 dans la paroisse de Navis au Tyrol (cf. Baur, p. 91); c'était la loi du diocèse à Liége et à Saint-Dié; pour la France, par un édit de 1689 Louis XIV avait prescrit le baptême dans les vingt-quatre heures; cf. Corblet, II, p. 497.

81. Corblet, II, p. 510, atteste pour la Russie cet usage qui n'était pas rare dans le pays de Trèves au 19[e] siècle; il est courant aussi en Italie et en Espagne depuis les temps anciens; cf. Thurston, art. *Names, christian*, dans *Cath. Enc.*, X, 675.

82. Ce n'est pas un hasard si le pape Pie XI, originaire de la

saurait expliquer cela autrement que l'a fait le P. Doncoeur : par « l'indélicatesse de nos cœurs[83] ».

Parmi les pratiques spirituelles qu'on recommandait aux personnes pieuses pour le jour anniversaire de leur baptême, se trouvait en premier lieu le renouvellement des promesses baptismales. Parmi de nombreuses formes, signalons celle, très expressive, que créa saint Jean Eudes († 1680), le grand propagateur de la dévotion au Sacré-Cœur et au saint cœur de Marie, mais aussi de la dévotion au baptême[84]. La formule (qu'on devait selon l'intention du saint répéter tous les matins et tous les soirs) mérite particulièrement l'attention, parce qu'elle utilise un élément de la liturgie baptismale orientale, qu'on avait apprise à l'époque du premier mouvement moderne de science liturgique, à savoir l'adhésion au Christ[85]. En voici la formule :

Abrenuntio tibi, Satana.
Adhaereo tibi, Christe,
Redemptor meus, caput meum
Et vita mea carissima[86].

III. — Formes secondaires de commémoration privée

En conclusion de ce chapitre sur les formes privées de commémoration, nommons encore brièvement trois formes, qui n'ont pas été conçues et créées directement pour ce mémorial, mais qui le deviennent spontanément pour un chrétien réfléchi. En premier lieu, il faut signaler le nom de baptême. Avec Walter Dürig[87], je le considère dans

région de Milan, nous a laissé une allocution à quinze cents jeunes gens à l'occasion du 73e anniversaire de son baptême (extrait dans Croegaert, pp. 7 sq.).

83. Cf. Doncoeur, p. 83.

84. Cf. Daeschler, c. 1233 sq.

85. Cf. A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck, 1958, pp. 104-108.

86. *Œuvres complètes du Vénérable Jean Eudes*, t. II, Vannes, 1906, p. 242. Le saint explique lui-même que les derniers mots, *vita mea carissima*, ont une signification eucharistique (p. 243); de fait la catéchèse chrétienne ne doit jamais perdre de vue que la célébration et la réception de l'Eucharistie demeurent la forme de commémoraison baptismale la plus importante de toutes.

87. W. Duerig, *Geburtstag und Namenstag. Eine liturgiegeschichtliche Studie*, Munich, 1954.

le sens du Code du droit canonique (c. 761) comme *nomen a parentibus impositum*, c'est-à-dire avec plus de sobriété que la piété populaire. Toutefois, ce nom reste lié au moins d'une manière secondaire au baptême, là du moins où la coutume d'un nom d'un saint s'est imposée, par la volonté des parents, de sorte qu'il devient tout de même pratiquement, avec tout ce qui en découle (je pense surtout à la « fête »), un précieux souvenir spirituel du baptême[88].

C'est aussi le cas pour l'eau bénite. Là aussi un élément qui par lui-même n'a rien à voir avec le baptême devient grâce à la distribution dominicale et à celle si recherchée de la nuit pascale[89] (surtout si on l'emploie pour se bénir matin et soir ou en entrant dans l'église[90]), un souvenir éloquent de l'eau salvifique qui coula sur nous au début de notre vie chrétienne.

Ce rapport se manifeste encore davantage quand un signe s'y ajoute, que nous voudrions considérer comme troisième et dernier exemple d'une commémoration baptismale secondaire : le signe de la croix[91]. Sans vouloir affirmer que le signe de croix ait été créé comme souvenir du baptême, ne devait-il pas le devenir spontanément pour celui qui l'avait reçu pour la première fois au commencement de son catéchuménat, comme le signe puissant par lequel le Christ prenait possession de lui et dont il était protégé comme par un sceau[92] contre Satan, chaque fois qu'il en signait son propre front ? N'est-ce pas une imitation de ce qui s'est passé au baptême, lorsque les mères chrétiennes continuent jusqu'à ce jour à signer de cette antique et unique croix le front de leurs enfants baptisés au nom du Christ et de les protéger par ce « sceau » contre Satan[93] !

88. Cf. W. Aly, art. *Namenstag*, dans Baechtold-Staeubli, VI, 966 sq.

89. Cf. Corblet, I, pp. 191 sq.

90. Dès le début du 18e siècle on a estimé que prendre de l'eau bénite en sortant de l'église était un usage secondaire et peu heureux; de Moléon écrit dans ses *Voyages liturgiques de France*, Paris, 1718, p. 170, au sujet des servants de messe de la cathédrale de Sens : « Ils ne prennent point d'eau bénite en sortant de l'église, mais seulement en y entrant et avec raison. »

91. En tout cas un rameau de la tradition latine de la *Traditio Apostolica* appelle le signe de croix *similitudo lavacri* (*Trad. Ap.*, 37, 2 La; Dix, p. 69).

92. Chez Hippolyte, *loc. cit.*, 37, 1 (p. 68), le mot *consignare* repose sur le grec σφραγίζειν.

93. Cf. les données sur l'usage populaire du signe de croix rassem-

C) Conclusions de pastorale liturgique

Après cet aperçu des différentes formes commémoratives du baptême, formulons, en huit courtes thèses, les conclusions :

1) Les fonts baptismaux de nos églises doivent redevenir le lieu du baptême et par là de saints lieux de culte. Par tout leur aménagement, et surtout par leur ornementation artistique, ils doivent porter la marque d'un lieu sacré qui invite à la prière et au souvenir reconnaissant du baptême. Au moins dans l'octave de Pâques et le jour de la première communion, ils doivent être spécialement décorés.

2) Il serait à prendre en considération s'il ne faudrait pas demander à Rome la restauration des anciennes vêpres pascales romaines si précieuses. Puisque la nuit pascale restaurée ne connaît plus une procession de la communauté aux fonts baptismaux, ce cortège solennel, l'après-midi de Pâques, vers le lieu natal de notre propre vie pascale impressionnerait puissamment les fidèles.

3) Il serait souhaitable que le vénérable formulaire *de Paschate annotino* soit repris dans le missel romain : il rendrait de grands services lors de la communion solennelle ou à l'occasion des missions paroissiales.

4) On pourrait étudier comment approfondir le caractère commémoratif, pascal et baptismal, de l'*Asperges* du dimanche, par exemple en allumant solennellement les cierges auparavant, comme cela se faisait jadis. La grand-messe dominicale refléterait de la sorte la triple solennité de la nuit pascale, qui progresse de la fête de la lumière par la fête baptismale vers la fête eucharistique.

5) La coutume nouvellement introduite d'un vêtement et d'un cierge baptismal fournis par la famille et emportés comme souvenir mérite d'être favorisée et encouragée.

6) On souhaiterait voir rétablir dans l'Office le rappel baptismal, matin et soir, du *Pater* et du *Credo*. La présentation catéchétique et homilétique de ces deux formules devrait montrer leur lien avec le baptême.

blées par A. Jacoby dans l'art. *Kreuzzeichen* de Baechtold-Staeubli, V, 535-562.

7) A partir de la catéchèse des enfants la pastorale devrait s'efforcer d'amener tous les fidèles à connaître le jour de leur baptême aussi bien que leur jour de naissance et de le fêter à côté de leur jour de fête et de leur jour de naissance, et cela d'une manière plutôt silencieuse par une reconnaissance joyeuse envers la miséricorde divine.

8) La prédication devrait se préoccuper de souligner très souvent le rapport entre le nom de baptême, le jour de fête, l'usage pieux de l'eau bénite et le signe de croix (dans sa forme primitive) d'une part, le baptême et le devoir primordial du chrétien « d'animer son baptême »[94] d'autre part.

On pourrait objecter à ces thèses qu'elles exagèrent l'importance de gestes extérieurs. Mais l'auteur partage l'avis du P. Doncoeur, qui n'a pas cessé de souligner la nécessité d'un « retour aux formes, seules préservatrices, non seulement dans le peuple, mais également dans les élites, des trésors spirituels accumulés[95] ».

Balthasar Fischer,
professeur à la faculté de Théologie de Trèves.

94. Cf. Bremond, IX, p. 12.
95. Doncoeur, p. 99.

HISTOIRE LITURGIQUE DU SACREMENT DE CONFIRMATION[1]

On a beaucoup étudié ces dernières années la liturgie et la théologie du sacrement de Confirmation. Outre un cahier récent de *La Maison-Dieu* (n° 54), nous avons maintenant, grâce à dom Llopart, moine bénédictin du Montserrat, un travail minutieux sur *Les formules de la Confirmation dans le pontifical romain*[2]. Je puis donc me permettre un exposé synthétique, sauf sur quelques points qui ont peu été étudiés jusqu'à présent. Le sujet sera traité en trois parties : 1) de la Tradition Apostolique d'Hippolyte jusqu'à l'époque carolingienne; 2) de l'époque carolingienne jusqu'au pontifical romain de 1595; 3) du pontifical romain de 1596 au rituel romain de 1952.

I. — Avant l'époque carolingienne

Dans la liturgie romaine antérieure à l'époque carolingienne le moment normal non seulement du baptême, mais aussi de la confirmation et de la première communion, est la vigile pascale. Sans doute l'évêque devait-il confirmer en dehors de la vigile ceux qui avaient reçu le baptême d'urgence pendant une maladie, et aussi les baptisés de la campagne, comme nous l'atteste déjà saint Jérôme[3], mais nous ignorons sous quelle forme liturgique avait lieu cette confirmation. Par contre nous connaissons bien le rite de la confirmation dans la vigile pascale. La Tradition Apostolique d'Hippolyte, tant étudiée et discutée

1. Exposé fait à la Rencontre liturgique internationale du Montserrat, septembre 1958.

2. E. Llopart, *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical romà*, dans le recueil *Liturgica*, 2, Montserrat, 1958, pp. 121-180. Cette étude est désormais indispensable à qui veut suivre le développement des prières de la confirmation.

3. *Contra Luciferianos*, 9; P. L., 23 (1845), 164 B.

depuis le début du siècle, laisse encore place à bien des incertitudes, mais en ce qui concerne la vigile pascale elle offre une base solide aux liturgistes pour affirmer que vers le début du 3e siècle la liturgie romaine de l'initiation comportait, après l'onction post-baptismale, laquelle faisait partie du baptême, une imposition des mains par l'évêque, à laquelle celui-ci ajoutait une nouvelle onction et une consignation. On a longtemps hésité sur l'existence, dès Hippolyte, de cette deuxième onction; le P. Jungmann par exemple en doutait avant l'édition critique de Gregory Dix, mais depuis Dix l'accord semble s'être fait à ce sujet, et à mon avis l'hésitation n'est plus possible. Non seulement la confirmation romaine du début du 3e siècle continue le rite de l'imposition des mains pratiqué par les Apôtres, comme nous l'atteste le livre des Actes, mais cette cérémonie du 3e siècle est identique en substance à la confirmation romaine d'aujourd'hui : imposition de la main (pas nécessairement par contact individuel), onction, consignation. Cette identité globale du rite à travers les âges a une importance qui n'est peut-être pas moindre que le transfert du rôle essentiel de l'imposition des mains à l'onction, qui a retenu l'attention des historiens du dogme, sans jamais qu'ils aient pu arriver à une conclusion unanime, comme le prouve la tentative récente du P. Damien Van den Eynde, lequel croit que l'onction est depuis l'âge apostolique le seul rite essentiel de la confirmation[4].

Permanence d'un rite romain complexe auquel s'opposent d'autres traditions liturgiques profondément différentes. S'il y a une parenté en ce qui concerne la confirmation entre Rome et l'Égypte, soit simplement par l'influence exercée par la Tradition Apostolique dans le patriarcat d'Alexandrie, soit parce qu'éventuellement Hippolyte aurait subi ou apporté à Rome des influences égyptiennes, nous rencontrons par contre dans les livres liturgiques byzantins un rituel de confirmation par une onction, la seule après le baptême, et sans imposition des mains. En outre toute une partie de l'ancienne tradition syrienne, dans laquelle il faut peut-être même inclure l'Église d'Antioche du temps où Chrysostome y catéchise les néophytes, a en quelque sorte résorbé complètement le rite même de la confirmation dans l'ablution baptismale (faut-il dire que l'imposition de la main subsiste dans le geste du prêtre qui accompagne l'immersion ?) Arriverons-nous, au terme d'une analyse des formes sacramentelles qui est loin encore d'être achevée, à reconnaître l'existence simultanée dans différentes Églises, ici d'une confirmation par le double rite d'imposition des mains et d'onction,

4. *La Maison-Dieu*, 54, pp. 53-78.

là de l'onction seule, tandis qu'ailleurs il n'aurait plus existé aucun rite propre ?

Si la confirmation romaine est relativement complexe dans les gestes, ceux-ci sont certainement liés entre eux. On parle communément d'une double onction, d'abord par le prêtre dans le baptême, puis d'une onction répétée, dédoublée, par l'évêque dans la confirmation. Ne serait-il pas plus juste, au moins à en juger par la description d'Hippolyte, de dire que l'évêque se réserve l'achèvement de l'unique onction, achèvement qu'il intègre à la confirmation ? Avant que le néophyte se rhabille le prêtre l'oint sur tout le corps, mais pas sur le front, parce que c'est sur le front que l'évêque va lui faire la *sphragis*. Chez saint Ambroise nous trouvons aussi un lien étroit entre l'imposition des mains et la consignation, de façon plus précise entre le *signaculum*, la *sphragis* et les sept dons de l'Esprit que demande la prière de l'imposition des mains. Pour lui la *sphragis* que signifie la consignation est identique au don de l'Esprit que l'évêque communique par l'imposition des mains.

La prière de la Tradition Apostolique pour l'imposition des mains ne fait pas encore mention des dons de l'Esprit dont Isaïe annonce l'effusion sur le Messie. Les deux éditeurs de la Tradition, Dix et Botte, sont ici d'accord, la prière demande que les confirmands soient remplis de l'Esprit : « Rendez-les dignes d'être remplis de l'Esprit-Saint et envoyez sur eux votre grâce... » (*La Maison-Dieu*, 54, 7). Dès le 4e siècle la prière romaine, attestée tant par saint Ambroise que par saint Augustin, énumère les sept dons d'Isaïe. N'y cherchons pas les sept dons tels que les analyse la théologie scolastique, mais la plénitude de l'Esprit répandue dans la confirmation sur ceux qui participent à l'onction du Messie. A part l'emploi discret, après l'époque carolingienne, du nom même de confirmation : « confirmo et consigno te... » et « confirma hoc Deus », la prière énumérant les sept dons reste à travers les siècles à peu près la seule qui dans la liturgie romaine exprime la signification du sacrement. C'est donc un lieu théologique d'un grand prix. Elle inclut parmi les sept dons celui de force, cette force *ad pugnam* que la théologie latine a considérée si souvent, mais notre vieille prière ne s'y limite pas : elle attend du sacrement tous les dons de l'Esprit, le don de l'Esprit en plénitude. Il n'est pas douteux que nous ayons là la seule vue juste et traditionnelle de la confirmation : c'est le sacrement du don de l'Esprit en plénitude, dont nous avons spécialement développé l'aspect de force et de grâce de témoignage.

Ce serait une erreur, à la fois en méthode théologique et en structure liturgique, d'abstraire le rite sacramentel de la confir-

mation de l'ensemble de la vigile pascale. Sacramentellement la confirmation se situe entre le baptême et l'eucharistie pascale, dans le dynamisme des trois sacrements de l'initiation. Et cette trilogie est d'un si grand poids dans la tradition sacramentaire catholique qu'il faut sans doute souhaiter qu'elle soit signifiée le plus souvent possible, de façon habituelle, dans la vigile pascale célébrée par l'évêque, comme une sorte d'attestation dans les faits mêmes de la structure du développement sacramentel chrétien.

A leur tour les trois sacrements sont intégrés dans l'ensemble de la vigile. Baptême et confirmation sont placés entre les lectures de la vigile, qui les éclairent d'avance, et l'eucharistie pascale, qui les achève. Pendant l'octave encore les péricopes bibliques sont choisies pour une part en fonction des sacrements de l'initiation et nous voyons les catéchèses cyrilliennes et celles de saint Ambroise prendre appui sur les péricopes qui viennent d'être lues[5]. Pour Jérusalem d'ailleurs nous connaissons de façon exacte ces péricopes au 5e siècle, grâce au lectionnaire arménien.

Il faudrait encore rappeler que la vigile pascale, dans laquelle s'intègre l'initiation, a comporté primitivement la bénédiction de l'huile, comme nous le voyons dans la Tradition apostolique. A l'époque des sacramentaires la bénédiction des huiles est anticipée au jeudi saint et seule la bénédiction de l'eau baptismale a encore lieu dans la vigile pascale.

Enfin il faudrait, pour être complet, montrer aussi comment l'évêque qui commence lui-même le baptême et qui confirme, s'associe les autres ordres, les prêtres qui continuent le baptême et font l'onction post-baptismale, les diacres qui aident dans la célébration du baptême, tandis que toute l'assemblée prie la litanie.

II. — De l'époque carolingienne au Pontifical romain de 1595

Nous avons vu qu'avant l'époque carolingienne la confirmation, comme le baptême, avait lieu de façon tout à fait normale dans la vigile pascale, et de façon secondaire en dehors de la vigile, mais le mode de la confirmation hors de la vigile ne nous est pas connu.

A partir de l'époque carolingienne la confirmation se dissocie de la vigile assez rapidement, surtout en dehors de Rome et

5. Cf. l'important article de Fr. Petit, *Sur les catéchèses postbaptismales de saint Ambroise*, dans *Rev. Bén.*, 68 (1958), pp. 256-265.

dans l'empire franc, sous l'influence de deux causes : la première, la plus ancienne, est l'existence de diocèses très étendus dans les régions non méditerranéennes. Dans ces régions, seule une minorité de chrétiens habite la ville épiscopale et peut recevoir la confirmation dans la vigile pascale. Une seconde cause est la généralisation du baptême *quamprimum* dès la naissance, qui est chose acquise au 12e siècle[6]. Désormais, même à Rome où la liturgie est plus fidèle à la tradition ancienne, seuls les enfants nés pendant la semaine sainte seront baptisés dans la vigile pascale et pourront y recevoir immédiatement la confirmation.

Au nord des Alpes, dès l'époque carolingienne et même un peu plus tôt, nous constatons que d'une part les néophytes viennent demander la confirmation dans les jours qui suivent Pâques[7] et que d'autre part l'évêque entreprend des visites de confirmation dans son diocèse. Par exemple la *Vita sancti Faronis Meldensis* nous apprend que la foule des baptisés se pressait dans la basilique au cours de l'octave pascale pour recevoir de l'évêque la confirmation[8] : saint Faron était évêque de Meaux au 7e siècle, mais sa *Vita* est du 9e siècle seulement. Récit semblable un siècle plus tard dans la vie de saint Ulrich, évêque d'Augsbourg, à propos de la messe stationale du lundi de Pâques[9], mais d'autres textes contemporains, probablement le sacramentaire gélasien de Prague[10] et sûrement Raban Maur[11] et le pseudo-Alcuin, nous disent que la confirmation a lieu sept jours après Pâques, quand on enlève les vêtements blancs, *dum alba vestimenta tolluntur*.

Certainement, seule une minorité de néophytes pouvait venir

6. Cf. *Quamprimum. Note sur le baptême des enfants*, dans *La Maison-Dieu*, 32, pp. 124-128.

7. Peut-être aussi à la Pentecôte, si la prescription du Concile de Paris, 829, I, 33 (Mansi, 14, 560), se rattache à une pratique réelle. Cf. également les réflexions compliquées d'Amalaire, *Liber Officialis*, IV, 29 (Hanssens, 2, 496-500).

8. *Vita*, 103 (M.H.G., *Scriptores rerum merov.*, 5, 195).

9. Il avait coutume de célébrer ce jour-là à l'église de Sainte-Afra : *Eius consuetudo erat ut... post peracta sacrarum missarum sollemnia multitudinem populi illuc congregati sacro chrismate confirmaret* (*Vita*, 4; P. L., 135, 1021 CD).

10. Dold-Eizenhöfer, p. 62* : *Deinde ab episcopo post octo die*[*s datur eis spiritus septiformis*].

11. Raban Maur, *De clericorum institutione*, II, 39 (P. L., 107, 353 AB) : ... *et tunc maxime dum alba tolluntur a baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere conveniens est, qui in baptismo omnium receperunt remissionem peccatorum, et per septem dies evangelico castitatis habitu et luminibus caelestis claritatis sanctis sacrificiis assistere solent.* Cf. Ps.-Alcuin, *De divinis officiis*, 8 (P. L., 101, 1183 D).

auprès de l'évêque dans l'octave pascale, et l'évêque faisait surtout la confirmation pendant la visite de son diocèse. Déjà la vie de l'évêque anglais saint Cuthbert († 687) nous raconte que pendant ses tournées dans les montagnes de son diocèse les habitants lui dressaient des huttes de branchages pour y passer la nuit, et que tout le jour on accourait à lui des *villulae*, des hameaux de la montagne, pour recevoir l'imposition des mains[12]. De même saint Ulrich, quand il arrive dans une paroisse rurale, semble d'abord célébrer la messe, puis reçoit tout le jour ceux qui demandent la confirmation[13]. Plus tard Durand de Mende, dans son *Rationale*, dit qu'on peut *confirmare in campo*, mais qu'il vaut mieux le faire *in ecclesia*[14]. De fait le procès de canonisation de l'évêque anglais saint Thomas de Hereford, mort en 1282 et canonisé en 1320, raconte que pendant ses randonnées « à cheval il portait toujours au cou l'étole sous la cape ou le manteau, il en était ceint en forme de croix par-dessous, et il portait ladite étole pour être prêt à oindre les enfants qu'il rencontrerait et qu'on lui demanderait de confirmer... Quand il chevauchait à travers son diocèse et qu'un homme pauvre ou une pauvre femme venait avec un petit enfant en demandant qu'il soit confirmé, il descendait de cheval et confirmait l'enfant et leur parlait avec beaucoup de courtoisie et d'humilité[15] ». D'une façon plus rubricale le pontifical de Chichele, archevêque de Canterbury (1414-1443), note que « l'évêque n'est pas tenu de recommencer ou répéter le service entier pour chaque enfant qui se présente à lui sur la route ou ailleurs », mais il dit le verset *Spiritus sanctus superveniat*, demande le nom de l'enfant et dit alors la forme essentielle. « S'il y a eu un grand espace de temps entre les enfants qui se sont présentés à lui, il doit recommencer le service entier[16]. » Un pontifical allemand prévoit que

12. *Vita S. Cuthberti Lindisfarnensis*, 32, 49 (Mabillon, *Acta SS. O.S.B.*, 2e éd., II, 903).

13. *Vita*, 5; P. L., 135, 1022 D-1023 D.

14. *Fieri potest Confirmatio in campo, melius tamen fit in ecclesia, aut in atrio ecclesiae* (*Rationale*, VI, 84, 8; Naples, 1859, p. 565).

15. *Quando equitabat, portabat semper stolam ad collum suum subtus cappam uel rodeundellum suum et erat circumcinctus dicta stola ad modum crucis ex parte interiori, et portabat dictam stolam ut esset paratus ad chrismandum pueros occurrentes eidem, quorum confirmatio petebatur.*

... *Quando equitabat per dioecesim suam, et ueniebat aliquis pauper homo uel aliquà paupercula mulier cum aliquo paruulo, quem petebat confirmari, descendebat de equo, et confirmabat dictum paruulum, et ualde curialiter et humiliter loquebatur eisdem* (Procès de Canonisation, A.S.S., octobre, I, p. 561).

16. *Et nota quod non semper tenetur episcopus re-incipere vel iterare totum seruitium pro quolibet puero sibi adveniente in via vel*

l'évêque n'omettra pas de réciter toutes les prières de la confirmation au moins à la fin de la journée, après Complies[17].

Comment célébrait-on la confirmation en groupe, à l'église ? Nous n'avons pas beaucoup d'exemples d'une véritable célébration autonome. Cependant on voit, à partir du 10e siècle l'antienne *Confirma hoc Deus* servir en Languedoc et en Espagne d'antienne d'ouverture pour l'office de la confirmation[18]. Mais dès l'époque carolingienne la confirmation, je crois, avait lieu le plus souvent à la fin de la messe de l'évêque. Les Carolingiens avaient déjà perdu de vue l'ordre intrinsèque entre la confirmation et l'eucharistie et ils n'ont pas pensé à placer la confirmation après la partie biblique de la messe et avant la partie eucharistique proprement dite, ce qui eût été pourtant la meilleure manière de respecter le principe réalisé anciennement dans la vigile pascale. Il n'est pas impossible que la communion dans la messe commençât déjà à n'être plus habituelle. D'autre part la confirmation avait toujours été considérée comme une *benedictio*. On la plaça naturellement à l'endroit où l'évêque donnait au peuple la bénédiction épiscopale. Au 10e siècle la *Vita* de saint Ulrich nous raconte que le saint évêque avait coutume, après la messe, de confirmer avec le saint-chrême la foule du peuple rassemblé là[19]. Un pontifical de Besançon contient tout le rite de la confirmation dans la liturgie de la consécration épiscopale, et immédiatement après la confirmation la rubrique continue *Postquam novus episcopus missam finierit invitet eum cancellarius ex parte archiepiscopi ad mensam*[20].

Séparée de la vigile pascale, la confirmation s'accroît de quelques prières. L'oraison de conclusion *Deus qui apostolis tuis dedisti Spiritum* apparaît ici ou là à l'époque carolingienne[21].

alibi; sed benedicere cuilibet puero sic : Spiritus Sanctus superveniat in te, et virtus altissimi custodiat te a peccatis. *Inquisito nomine pueri, dicat* N. signo te, ut supra. *Si magna fuerit pausatio inter pueros sibi advenientes, tenetur re-incipere totum servitium* (dans Henderson, *Liber Pontificalis Chr. Bainbridge*, Durham, 1875, p. 592).

17. *Circa istud officium notandum est quod si episcopus propter passim et successive venientes colleclas praedictas tociens non possit dicere, quociens contingit homines singulariter confirmacionem requirere, saltem in fine diei, id est post completorium eas dicere non obmittat* (ms. du 9e siècle ? ; P. L., 138, 960 A).

18. Cf. Llopart, étude citée note 2, p. 168; G. Martimort, *Un sacramentaire de la région de Carcassonne des environs de l'année 1100*, dans *Mélanges Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 319.

19. Cf. note 9.

20. *Tours Saint-Gatien 96* (11e-12e siècles, aujourd'hui perdu), pontifical de Besançon adapté à l'usage de Tours; cité par Martène, *De ant. Eccl. ritibus*, I, 8, 11, ordo 10 (Venise, 1783, II, 59 A).

21. Llopart, p. 178; cf. le ms. *Albi 34*, f. 7v (pontifical d'Aurillac, 9e-10e siècles).

Mais à part quelques versets bibliques qui viennent compléter le rite, l'addition la plus notable, générale au moyen âge sauf en Italie, est une bénédiction épiscopale spéciale du type gallican et mozarabe, où l'*Amen* du peuple répond par trois fois à la bénédiction de l'évêque. Cette bénédiction épiscopale sur les confirmands, dont il existe cinq ou six formes différentes[22], semble être le seul élément liturgique médiéval qui pourrait servir éventuellement à amplifier le rituel de la confirmation.

Par contre le moyen âge a remplacé le baiser de paix par le soufflet, *alapa*, que nous connaissons. Il apparaît bien probable que le coupable est Durand de Mende. A Rome, depuis le 3e siècle au moins jusqu'au 13e inclusivement, aussitôt après la consignation l'évêque donne le baiser de paix au confirmé et celui-ci répond *et cum spiritu tuo* : c'est le premier baiser de paix donné à celui qui est désormais un *perfectus christianus*. Sans s'appuyer sur aucun livre liturgique antérieur le pontifical de Durand de Mende déclare, à la place du baiser de paix : *deinde dat sibi leviter alapam super genam dicens Pax tecum*. Le rite ainsi modifié se répand lentement dans les pontificaux français de la fin du moyen âge[23]. Le pontifical romain de 1595 le suit aussi et prescrit à son tour que l'évêque frappe légèrement le confirmé, *leviter in maxilla caedit*. Comme Durand il supprime la réponse *et cum spiritu tuo*.

Comme le *Rationale divinorum officiorum* de Durand est antérieur de quelques années à son pontifical, nous pouvons raisonnablement y chercher le motif de ce changement liturgique dont l'évêque de Mende apparaît l'auteur. Voici ce que Durand écrit du baiser-soufflet :

> Ensuite l'évêque frappe le confirmé au visage. En premier lieu, pour qu'il garde mieux en mémoire qu'il a reçu ce sacrement. En second lieu, parce que ce sacrement est donné au baptisé pour fortifier sa foi, comme il a été dit, c'est-à-dire qu'il soit assez fort dans la foi reçue au baptême pour ne pas rougir dans la suite de confesser le nom du Christ devant qui que ce soit. En troisième lieu cette percussion représente l'imposition des mains, car les apôtres confirmaient par l'imposition des mains. Quatrièmement l'évêque frappe le confirmé pour faire peur à l'esprit mauvais, afin que celui-ci s'enfuie et n'ose pas revenir : ainsi fit le bienheureux Benoît en délivrant par un soufflet (*per alapam*) un moine persé-

22. Llopart, pp. 169-170, donne une liste de ces bénédictions; cf. les textes dans P. L., 138, 958-959, et Martène, *loc. cit.*, I, 2, 4, ord. 6 et 7 (Venise, 1783, I, 93 B-94 A).

23. Sur ce rite avant et après Durand, cf. dans V. Leroquais, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1937, l'index au mot *soufflet*.

cuté par un esprit mauvais, comme on lit dans les Dialogues de Grégoire II, 32.

L'évêque fait donc deux choses : d'abord il l'oint sur le front, deuxièmement il le frappe au visage. L'onction signifie le parfum de la grâce pour des actes et des entreprises audacieuses en ce qui concerne la foi; la percussion se fait pour que désormais l'on ne rougisse plus et qu'on ne craigne pas de confesser le nom du Christ, comme si l'évêque disait au confirmé : Sois fort de telle façon que, qui que ce soit qui te frappe ou te cause de la confusion d'une autre manière parce que tu confesses la foi du Christ, toi tu ne rougisses pas de tout cela; d'ordinaire en effet ceux qu'on frappe au visage rougissent. Et pour la même raison, en certains endroits, on agit pareillement avec les nouveaux chevaliers [24].

Il paraît clair que nous avons là un des cas, assez peu nombreux où l'exégèse liturgique médiévale, soit d'elle-même, soit en cédant à une interprétation folklorique au lieu de la redresser, a changé de façon indue le sens d'un rite liturgique, ici celui du baiser aux nouveaux initiés.

III. — Du Pontifical romain de 1569 au Rituel romain de 1952

Cette dernière partie sera brève, car le pontifical de 1595-1596, qui abolit tous les autres pontificaux en usage dans l'Église latine, est très fidèle au pontifical romain antérieur, celui de Durand de Mende, et il n'a lui-même subi que des modifications rubricales en général peu importantes, introduites surtout lorsqu'on a établi un rite pour la confirmation par les prêtres en pays de missions, étendu ensuite au cas de la confirmation en péril de mort.

Le *ritus servandus a simplici sacerdote* a été fixé par la Congrégation de la Propagande en 1774, à l'usage des supérieurs de missions ayant la faculté de donner le sacrement de Confirmation; il est accompagné d'une *Instructio* [25] qui est un document théologique important sur la Confirmation en particulier au sujet de l'âge auquel il faut donner ce sacrement.

24. *Rationale*, VI, 84, 6-8; Naples, 1859, p. 565.

25. *Collectanea* de la Prop. 1893, pp. 266-269. Cette Instruction est reproduite dans les rituels jusqu'en 1925. Le *ritus* de 1774 est modifié dans l'édition typique de 1925 du Rituel romain. Le décret *Spiritus Sancti munera* de la Congrégation des sacrements, du 14 septembre 1946, est accompagné d'un *ritus servandus in periculo mortis* (A.A.S., 38 (1946), pp. 356-358). La nouvelle édition typique du Rituel de 1952 introduit un titre III : *De sacramento Confirmationis*, où sont juxtaposés l'ancien *ritus extra periculum mortis* de 1925 et le nouveau *ritus in periculo mortis* de 1946.

Non seulement le prêtre de rite latin administrant la Confirmation devra commencer par expliquer que l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement[26], mais il doit lire à voix haute et en langue vulgaire le document qui lui donne pouvoir de confirmer. Le *ritus servandus* de la Propagande reproduit ensuite les vieilles prescriptions du pontifical sur les parrains de confirmation, selon lesquelles *adulti confirmandi ponant pedem suum super pedem dexterum patrini sui*[27], rubrique amusante héritée du pontifical romain-germanique et même des sacramentaires du 9e siècle. On aurait plutôt dû insérer ici la réponse donnée vingt-cinq ans auparavant à un évêque hongrois, accordant qu'il suffit que le parrain mette sa main droite sur l'épaule droite du confirmand[28]. Par contre le *ritus* dispensait en pratique les néo-confirmés de la prescription du pontifical selon laquelle ils auraient dû porter des bandelettes sur l'onction sacramentelle[29]. Il prévoyait en outre une célébration moins solennelle, hors de l'église, dans laquelle le prêtre serait revêtu au besoin d'une simple étole. En cela il suivait la pratique générale du moyen âge, dont il a été question plus haut, et le principe énoncé par le pontifical lui-même : « Ce sacrement peut être conféré à n'importe quel jour, heure et lieu et pour quelque cause que ce soit, au jugement de l'évêque[30]. » Par contre, à la différence des pontificaux du moyen âge il n'est prévu pour le rite moins solennel aucune simplification des prières elles-mêmes, et l'Église jusqu'à présent n'en a pas même établi pour le cas de nécessité *in periculo mortis*.

L'Instruction de 1774 fait allusion à plusieurs reprises aux difficultés que les missionnaires catholiques rencontrent dans les pays d'Orient où le baptême acatholique est suivi immédiatement de la Confirmation donnée par le même ministre. C'est dans ce contexte, semble-t-il, qu'il faut comprendre les mots de l'Instruction selon lesquels le prêtre ministre extraordinaire

26. D'après le pontifical de 1596, l'évêque lui-même doit commencer par expliquer qu'il est seul ministre ordinaire. Cf. l'Instruction de Clément VIII aux évêques latins des régions italo-grecques (31 août 1595) interdisant aux prêtres italo-grecs de confirmer (*Collectanea* de la Prop., 1893, p. 265).

27. La rubrique est toujours dans le pontifical, et aussi dans le Rituel (1952, III, 3, 2), qui mentionne cependant l'autre hypothèse.

28. S.C.R., 2404, ad 6m (26 septembre 1749).

29. Le Rituel de 1925 continue à considérer l'omission des bandelettes comme une hypothèse propre à certains lieux (cf. 1952, III, 3, 7). Le *ritus* de 1946 a simplifié cela.

30. *Hoc sacramentum potest conferri minus solemniter quocumque die, hora et loco, et causa, ad arbitrium Episcopi* : cette rubrique ne figure pas dans l'édition de 1596. Catalani la commente déjà en 1737, et elle s'est maintenue depuis.

cavere debet ne coram haereticis aut schismaticis, et multo magis eis ministrantibus, confirmet. Ces mots, toujours conservés depuis, sont placés dans les rubriques initiales du *ritus in periculo mortis* de 1946[31], quoique les situations pastorales actuelles soient fort différentes de celles qui rendaient nécessaire une telle mise en garde.

Le Rituel romain de 1925, pour la Confirmation comme pour les autres sacrements, remplace en grande partie les anciennes prescriptions pastorales par des citations du Code de droit canonique. En conformité également avec le Code, le Rituel mentionne dans le geste essentiel de la Confirmation l'imposition de la main, *imposita manu dextera super caput confirmandi* : c'est là un effort, qui remonte au pape Benoît XIII, pour mieux marquer la continuité entre le rite moderne de la Confirmation et le rite antique[32].

Pierre-Marie Gy, o. p.

31. 1952, III, 2, 1.
32. Cf. Catalani, *Pontif. Rom.*, Paris, 1850, I, p. 5.

BIBLIOGRAPHIE

Officium Hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu juxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis romani, Editio typica, Typis polygottis vaticanis 1959, 736+32 pp.

Le Saint-Siège avait approuvé en 1922 une édition typique pour le chant de l'*Officium majoris hebdomadae et octavae Paschae* (12 février 1922). Une nouvelle édition typique, adaptée au nouvel *Ordo Hebdomadae sanctae*, vient d'être approuvée par la Sacrée Congrégation des rites en date du 28 janvier 1959. L'ouvrage contient tous les textes du Missel, du Bréviaire (à l'exception de la bénédiction de la table) et du Pontifical (consécration des saintes huiles), qui entrent dans l'Ordo de la semaine sainte. Les mélodies grégoriennes y sont données, comme dans toutes les éditions typiques, sans les signes rythmiques de Solesmes.

L'éloge des éditions liturgiques de la Polyglotte vaticane n'est plus à faire : tous les livres qu'elle a publiés ces dernières années : *Ordo Hebdomadae sanctae*, *Ritus Pontificalis*, *Ritus simplex*, sans oublier la nouvelle édition du Bréviaire et du Diurnal, sont de la meilleure qualité, tant du point de vue esthétique que du point de vue pratique.

En ce qui concerne le texte lui-même, on pourra s'étonner de ce qu'une typica, approuvée le 28 janvier 1959, ne tienne aucun compte de l'Instruction du 3 septembre 1958. Celle-ci déclare, en effet, que la messe conventuelle doit désormais être célébrée après Tierce; or, pour les trois premiers jours de la semaine sainte, elle est toujours donnée après None. De même l'Instruction demande qu'on diffuse *ubicumque terrarum* les mélodies brèves de l'Ordinaire de la messe; on eût aimé en trouver le texte, soit en appendice, soit à la place de la messe IV (*Cunctipotens*), qui est proposée pour le jeudi saint au soir. Quant aux psaumes, ils sont publiés selon la nouvelle version, à l'exception de l'Invitatoire de matines, qui demeure conforme au vieux psautier romain. Est-il opportun d'introduire ainsi le nouveau psautier dans les livres de chant ? Le jour où les fidèles n'auront plus la possibilité de chanter les vêpres selon le texte de la Vulgate qu'ils connaissent, avouons que c'en sera fait du chant des vêpres en paroisse : il est pourtant recommandé tant par l'encyclique *Mediator* que par l'Instruction *De Musica sacra* (n° 45).

Canti ordinari per la Messa. Opera della Regaltà di N.S.G.C., Milano, 1959, 22 pp.

L'œuvre de la Regalità di Nostro Signore, qui est en Italie un des meilleurs artisans du renouveau liturgique, vient de publier une très élégante édition des chants de l'Ordinaire de la messe recommandés par l'Instruction du 3 septembre : chants de l'Aspersion, réponses de la messe chantée, Ordinaires 15-16 et *Credo* 1-3, suivis du *Christus vincit* selon la mélodie la plus populaire. Il est évident que, si une telle brochure est largement diffusée et utilisée dans les paroisses et les communautés, le vœu de la Sacrée Congrégation des rites de voir les catholiques de rite latin capables de chanter en tous points de la terre un *Sanctus* et un *Credo* unanimes, arrivera à passer dans les faits.

P. J.

A. Stenzel, S.J. : *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauflitturgie.* Avec une préface du P. J. A. Jungmann. Innsbruck, Felizian Rauch, 1958. 334 pp.

La célébration du baptême est en train de retrouver dans la vie de l'Église une plus grande place : le renouvellement des engagements baptismaux dans la nuit pascale, le besoin de catéchuménats semi-institutionnels dans les grandes villes d'Europe, le souci d'intéresser la communauté paroissiale aux baptêmes sont à la fois le signe d'une certaine prise de conscience baptismale et le premier résultat de tout un effort de pastorale liturgique qui devrait se développer de plus èn plus.

Mais comment fonder cet effort sur une connaissance un peu approfondie de la liturgie baptismale dans la Tradition ? Alors que nous disposons de tant d'ouvrages sur la messe, et au premier rang des *Missarum Sollemnia* du P. Jungmann, aucune étude de synthèse à partir des sources n'a été consacrée à la liturgie du baptême depuis les articles *Catéchuménat* et *Baptême* de dom Pierre de Puniet dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.* Si sérieuses, si utiles encore que soient les études de P. de Puniet, la connaissance générale de la liturgie et des Pères a tant progressé depuis quarante ans qu'il était nécessaire qu'on écrive un ouvrage d'ensemble sur le baptême. Le P. Alois Stenzel, confrère et disciple du P. Jungmann, s'y est employé avec bonheur, en suivant pas à pas la genèse des rites du catéchuménat et du baptême des origines à l'époque carolingienne et, plus rapidement, jusqu'au Rituel romain de 1614, qui est encore le nôtre. Sans avoir la limpidité d'exposition du P. Jungman, le P. Stenzel est vigoureux dans la synthèse, pénétrant, et sa critique est exigeante : à cet égard par exemple, sa discussion sur l'établissement d'un catéchuménat institutionnel (pas

avant le dernier tiers du 2e siècle) est particulièrement bien venue.

On pourrait relever beaucoup de points où un travail aussi scientifique apporte des lumières nouvelles à la pastorale, discuter peut-être aussi telle ou telle interprétation. Arrêtons-nous plutôt à quelques remarques d'ensemble auxquelles nous conduit le travail du P. Stenzel et de ses devanciers :

Tout d'abord, il y a quelques années encore, on voyait habituellement le catéchuménat à travers le système des sept scrutins : au fond l'on gardait inconsciemment dans l'esprit le vieux schème de Durand de Mende pour qui « dans l'Église primitive on faisait sept scrutins ». Or, c'est maintenant une thèse solide et commune que les sept scrutins représentent un état ultime de la liturgie catéchuménale pour des petits enfants, postérieur à la grande époque du catéchuménat des adultes pendant laquelle la liturgie catéchuménale s'est trouvée constamment en évolution et en adaptation aux besoins de l'évangélisation du monde antique.

En ce qui concerne le baptême lui-même, la thèse de l'apparition relativement tardive de notre forme sacramentelle *Ego te baptizo in nomine Patris*, etc., qui paraissait neuve et hardie il y a quarante ans, est maintenant unanimement reconnue. Elle a l'intérêt de faire voir toute l'importance de la bénédiction de l'eau et de la triple interrogation baptismale : par cette triple interrogation (aujourd'hui renouvelée dans la nuit pascale) le néophyte engageait pour ainsi dire sa foi dans le sacrement même. Pour ce qui est de la bénédiction romaine de l'eau, j'aurais souhaité que le P. Stenzel en présente plus longuement les thèmes et la typologie, sur lesquels les liturgistes allemands ont jeté beaucoup de lumière. En tout cas il signale à juste titre le déséquilibre introduit dans l'économie même du rite baptismal romain lorsque (seulement au moyen âge) on commença à conserver l'eau baptismale au lieu de la consacrer chaque fois, au besoin par une prière plus brève. En effet cette prière, en même temps qu'elle demandait à Dieu qu'il sanctifie l'eau, avait aussi la fonction de proclamer la foi de l'Église au baptême et au salut que Dieu y accomplit.

En dernier lieu, si le baptême des petits enfants est sans doute aussi ancien que l'Église, le P. Stenzel montre bien qu'il n'a pratiquement jamais existé de rituel du baptême des enfants élaboré pour lui-même : le plus qu'on ait fait a été en somme de retoucher timidement le rituel des adultes. Le P. Stenzel le regrette. Il me semble au contraire que cette timidité de l'Église est une manière d'affirmer que l'adhésion adulte de la foi demeure l'engagement baptismal type, ce qui n'exclut pas que le baptême des enfants soit pour les parents chrétiens un devoir impérieux. Mais laissons là ce point particulier : il reste que le livre du P. Stenzel est un beau livre, et qu'il faut l'étudier.

Pierre-Marie Gy, O. P.

A. Chavasse : *Le sacramentaire gélasien* (*Vaticanus Reginensis 316*), *sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au 7e siècle*. « Bibliothèque de Théologie »; série IV, Histoire de la Théologie, vol. 1, Paris-Tournai, 1958, 817 pp.

Lorsqu'en 1889, L. Duchesne publia ses *Origines du culte chrétien*, il démontra qu'on ne pouvait attribuer la paternité du *Vaticanus Reginensis* 316 au pape Gélase. A son avis, il s'agissait d'un livre romain, compilé entre 628 et 721, et fortement retouché en Gaule. Depuis Duchesne, plusieurs critiques se penchèrent sur les problèmes posés par ce vieux livre liturgique, si déconcertant par sa complexité. A son tour, M. Chavasse a repris l'étude critique du *Reginensis*, mais en faisant appel à une méthode nouvelle, qui fait concourir deux sortes principales de recherches : la critique textuelle et littéraire et la critique historique. Il est ainsi parvenu à des conclusions qui font faire un pas décisif à la critique, et désormais on ne pourra plus aborder l'étude du gélasien, sans se situer par rapport à cet important ouvrage.

L'objet de notre propos est de présenter les divers résultats du travail de M. Chavasse à ceux qui n'auraient pas le temps d'étudier son imposant ouvrage. Nous suivrons l'auteur dans ses analyses, et nous montrerons comment il a successivement établi que le *Reginensis* est un sacramentaire presbytéral romain, et que ce livre a été compilé au 7e siècle.

*
* *

Le *Reginensis* est un sacramentaire presbytéral romain. M. Chavasse montre d'abord que le gélasien est un livre romain. Certes, il a reçu des additions majeures en Gaule, mais celles-ci, au nombre de cinq, sont relativement peu nombreuses. Deux d'entre elles ont permis d'adapter le sacramentaire romain aux usages gaulois : tels sont le formulaire de la bénédiction de l'eau lustrale (III, lxxvi), qui renferme des éléments romains et non romains (pp. 50 à 56), et le formulaire des funérailles (III, xci), qui est un rituel gallican, complété par l'oraison romaine de la *commendatio animae* (pp. 57 à 71).

Les trois autres additions ont eu pour but d'adapter le vieux sacramentaire venu de Rome aux usages pontificaux. Tels sont les trois rituels romano-gallicans des ordinations (I, xx-xxiv, xcv-xcvi, xcix), de la consécration des Vierges (I, xcv) et de la dédicace des églises (I, lxxxviii). Ces rituels se retrouvent avec quelques variantes dans le *Missale francorum* (pp. 5 à 35). Celui de la consécration des églises est en outre étroitement apparenté à l'ordo 2020 du sacramentaire d'Angoulême. M. Chavasse voit dans ce dernier le plus vieil ordo franc de la consécration des églises, celui pour qui ont été composées les oraisons du *Missale francorum* (pp. 36 à 49).

En Gaule, on a adapté le vieux sacramentaire romain à la liturgie pontificale. A Rome, il n'était donc pas au service des évêques. M. Chavasse établit, en effet, que le sacramentaire fut composé pour l'usage des prêtres affectés aux titres presbytéraux. Dans ce but, il étudie successivement les formulaires de la semaine sainte et les formulaires pénitentiels et baptismaux.

Dom Capelle (*Le vendredi saint*, in *La Maison-Dieu*, n° 37 (1954), pp. 93 à 117) avait déjà indiqué que la cérémonie du vendredi saint décrite par le *Reginensis* appartenait à la liturgie des titres, et non à la liturgie papale, à laquelle se rattache l'ordo XXIII. M. Chavasse montre que, dans le gélasien, des formulaires anciens du *triduum pascale* ont été complétés par des ordines qui ont conformé la célébration aux usages particuliers des titres presbytéraux. C'est vrai, non seulement du vendredi saint (I, XLI) (pp. 87 à 96), mais aussi de la Vigile pascale (I, XLII-XLV). L'ordo gélasien de cette cérémonie se distingue des ordines XXIII, XXIV et XXX B, qui décrivent la liturgie papale, car il n'ordonne pas de la même manière le chant des litanies, et il est le seul à connaître la bénédiction du cierge pascal (pp. 97 à 107). En outre, en ce qui concerne les leçons de la Vigile, le gélasien se rattache à un usage plus récent que celui de la liturgie papale, qui avait conservé une structure archaïque avec ses quatre lectures et ses deux épîtres. Le gélasien est le témoin d'une vigile qui comportait cinq lectures et une épître. Il est vrai que, sous sa forme dernière, le *Reginensis* mentionne dix lectures et autant d'oraisons. Mais M. Chavasse montre que cinq seulement de ces lectures et oraisons sont primitives. Les autres ont été ajoutées plus tard, à l'époque où l'on abandonna le bilinguisme dans la liturgie romaine. Par cette addition, on a voulu respecter le nombre exact de lectures auquel le doublage en grec avait donné lieu (pp. 107 à 126).

Les formulaires gélasiens des trois messes du jeudi saint (I, XXXVIII-XL) sont d'origine romaine. Sur ce point, l'auteur revient sur ses positions antérieures (*La préparation de la Pâque, à Rome, avant le 5e siècle*, dans *Mémorial Jean Chaine*, Lyon, 1950, p. 78, n. 52), en montrant que les retouches gallicanes se limitent aux formules de consécration des huiles. En Gaule, on a remanié les pièces de la bénédiction de l'huile des catéchumènes, et on a ajouté un formulaire pour la consécration du chrême. Avec ses trois messes romaines, le gélasien reflète, là encore, un usage liturgique différent de celui du Latran qui, selon l'*Hadrianum*, comportait une messe chrismale unique (pp. 126 à 139).

Le *Reginensis* apparaît donc comme un sacramentaire presbytéral. Mais, ne pourrait-on pas objecter à cette conclusion la présence de formulaires pénitentiels dans ce vieux livre liturgique ? M. Chavasse pense que non, car, à Rome, on confiait à de simples prêtres la réconciliation des pénitents. Il invoque le témoignage d'Innocent Ier dans sa lettre à Decentius de Gubbio (*P. L.*, 54, 517 B), celui de saint Léon dans sa lettre 137 (*P. L.*, 54, 1206 A) et celui de saint Grégoire dans ses Homélies sur Ezéchiel (lib. II, Hom. x; *P. L.*, 76, 1065-1066). De fait, la critique littéraire permet d'établir que les formulaires pénitentiels du *Reginensis* (I, XV-XVI, XXXVIII BC; III,

XCVIII) sont d'origine romaine, et qu'ils ont été retouchés pour être adaptés à l'usage des prêtres (pp. 139 à 155).

Le cas des formulaires baptismaux est plus complexe. L'auteur distingue d'abord les formulaires qui sont en place dans le gélasien, et qui sont les plus anciens. Ce sont les formulaires des trois messes de scrutin (I, XXVI A, XXVII A, XXVIII A), le rituel de la séance prébaptismale du samedi saint au matin (I, XLII A), et le rituel du baptême lui-même (I, XLIV). Les autres formulaires sont des additions, mais ils se répartissent eux-mêmes en deux groupes d'âge différent. Un certain nombre d'entre eux se rattachent aux formulaires précédents, en ce sens que leurs rubriques sont rédigées à la seconde personne. Tels sont les formulaires de l'ancien rite d'admission au catéchuménat et des séances d'exorcisme (I, XXX-XXXIII), la *praefatio symboli* (I, XXXV) et la tradition du *Pater* (I, XXXVI). Les autres formulaires renferment des rubriques rédigées à la troisième personne, et ils ne peuvent être antérieurs à la période byzantine de l'histoire romaine (à partir de 550). Ainsi, la rubrique sur l'inscription du nom (I, XXIX), la tradition des Évangiles (I, XXXIV) et le texte du symbole de Nicée-Constantinople (I, XXXV).

Tous ces textes baptismaux ont été rédigés pour l'usage des prêtres. M. Chavasse signale, en effet, que, dans les rubriques, le ministre du sacrement est appelé *presbyter* ou *sacerdos* (pp. 155 à 171).

Si le *Reginensis* fut utilisé dans les titres presbytéraux par les prêtres chargés de leur service, il a pu coexister à Rome avec l'*Hadrianum*, sacramentaire papal. Or, l'auteur montre qu'il en a été effectivement ainsi, lorsqu'il cherche à préciser la date de compilation du gélasien ancien, en faisant successivement appel à la critique interne et à la critique externe.

D'abord, la critique interne. M. Chavasse étudie à part chacun des trois livres du sacramentaire. Dans le premier livre, l'auteur distingue deux couches de formulaires : la couche « gélasienne », la plus archaïque, à laquelle appartiennent les formulaires comportant une ou deux collectes et une oraison *super sindonem* avant la secrète, ainsi qu'une oraison *ad populum* après la postcommunion; la couche « grégorienne », la plus jeune, dont les formulaires ne comptent que trois oraisons : collecte, secrète et postcommunion (pp. 186 à 195).

Les formulaires du livre I ne sont donc pas tous du même âge. L'auteur les étudie un à un. Et d'abord, le groupe des formulaires de Noël à l'Épiphanie. Les plus anciens sont ceux de saint Étienne (I, VI), de saint Jean (I, VII), des saints Innocents (I, VIII) et de l'Épiphanie (I, XII). Ils ont deux collectes (ce qui implique deux lectures) et une oraison *super sindonem*. Les deux derniers formulaires de Noël (I, III et IV) et le formulaire de l'octave de cette fête (I, IX) appartiennent à une couche moins archaïque, car, à la différence des précédents, ils n'ont qu'une collecte avant l'oraison *super sindonem*. Les deux premières messes de Noël (I, I et II), qui ne sont pas affectées d'oraison *ad populum*, sont postérieures aux précédentes. Mais les formulaires les plus récents sont ceux qui portent les titres : *Prohibendum ab idolis* (I, X)

et *In vigiliis de Theophania* (I, XI). Ils appartiennent à la couche grégorienne. La compilation de toutes ces messes est du 7e siècle, car le sacramentaire fait commencer l'année liturgique avec la Vigile de Noël. Sur ce point, il se révèle plus jeune que l'épistolier romain du 7e siècle (Comes de Wurtzbourg) et l'évangéliaire romain correspondant (type π), qui ouvrent l'année liturgique avec la fête de Noël (pp. 207 à 218).

Les formulaires du temps de préparation à Pâques (Septuagésime au mercredi saint). M. Chavasse montre que, mise à part la Septuagésime, tous ces formulaires appartiennent à une même couche liturgique (une collecte avant l'oraison *super sindonem*). La présence de la Sexagésime, qui fut instituée par saint Grégoire, permet de dater ce groupe homogène de formulaires du début du 7e siècle. Mais, il a été complété par la suite. Outre le dimanche de la Septuagésime, qui est dépourvu d'oraison *ad populum*, l'auteur cite le titre additionnel du dimanche *De passione : Dominica in palmis*, qui est de la deuxième moitié du 7e siècle (pp. 218 à 235).

L'octave de Pâques. Dans sa rédaction dernière, le gélasien inclut le premier dimanche après Pâques (I, LIII) dans l'octave de la fête. Mais ce n'est pas là l'organisation primitive, car le formulaire du mardi après Pâques (I, XLVIII) présente les caractères d'une addition. Il n'y eut d'abord que six formulaires pour l'octave de Pâques, et ils étaient utilisés du lundi au samedi. L'entrée du dimanche dans l'octave est postérieure au pontificat de saint Grégoire, et elle pourrait être rattachée à celui d'Honorius (625-638) (pp. 235 à 241).

Les formulaires des six dimanches après Pâques (I, LVII-LXII) forment un groupe homogène. Leur composition peut remonter au 6e siècle, car l'ordonnance de ce groupe ne cadre pas avec l'organisation dernière du gélasien. Ces six formulaires furent prévus pour équiper tous les dimanches entre Pâques et la Pentecôte, à une époque où l'on ne connaissait pas encore le dimanche octave de Pâques, ni celui de l'octave de l'Ascension (I, LXV) (pp. 241 à 244).

Comme le groupe précédent, l'organisation gélasienne de la semaine de la Pentecôte présente un caractère archaïque. De tous les livres liturgiques romains, le *Reginensis* est le seul à ne pas connaître la semaine octave de la Pentecôte. Le formulaire de cette fête (LXXX) est suivi des formulaires du jeûne du quatrième mois (LXXXII-LXXXIII) (pp. 247 à 252). Toutefois, le texte primitif a reçu des additions, qui prouvent que la dernière toilette du gélasien a été effectuée dans la deuxième moitié du 7e siècle. Tel est le cas des six oraisons qui se trouvent sous le titre : *Item orationes infra Octava Pentecosten*, et qui étaient destinées aux six jours de l'octave (p. 252). De même, le formulaire pour le dimanche octave (I, LXXXIV) a été ajouté tardivement. Il présente de nombreux rapports littéraires et historiques avec la notice d'Agathon Ier du *Liber Pontificalis*, qui a été rédigée en 681 (pp. 253 à 262).

Une conclusion s'impose à l'auteur au terme de ses minutieuses analyses des formulaires du livre I : ce livre a reçu ses dernières retouches dans le 7e siècle déjà avancé, bien que la plupart des

formulaires soient antérieurs à cette date. L'étude critique du livre II aboutit-elle aux mêmes conclusions ?

Dans le sanctoral gélasien, qui occupe, on le sait, la plus grande partie du livre II, M. Chavasse reconnaît l'existence de deux couches. Une couche archaïque, de type « gélasien » (couche A), et une couche plus jeune, de type « grégorien » (couche B) (pp. 290 à 308). Les formulaires de la couche A concernent les titres des régions romaines IV, VI, V, VII et II. Ils appartiennent à un titre qui avait subi l'influence des églises de ces régions. Les titres qui concernent les fêtes de la couche B rayonnent autour de Saint-Pierre-aux-liens. Certains d'entre eux (II, XXVI et XXXIX) sont en relation exclusive avec cette église (pp. 317 à 339).

A quelle époque fut opérée la fusion des deux couches ? Le *terminus ad quem* est fixé par la date de compilation du *Paduense* (entre 650 et 682-683), puisque, pour composer son sanctoral, le rédacteur de ce sacramentaire a puisé dans l'amalgame des couches A et B, tel qu'on le trouve dans le *Reginensis* (pp. 344 à 348).

Le *terminus a quo* est évidemment fixé par la date respective des couches A et B. Mais, dans l'un et l'autre cas, celle-ci est difficile à déterminer, car chacune de ces couches renfermer des pièces d'âges différents, et les formulaires de structure liturgique archaïque ne sont pas nécessairement les plus anciens chronologiquement. Il faut donc apprécier chaque cas un à un (pp. 348 et 349). C'est ce que fait l'auteur à propos de quelques fêtes particulières.

La fête des saints Pierre et Paul. Trois des formulaires : XXXI : *Natali apostolorum Petri et Pauli*, XXXII : *Item in natali sancti Pauli proprie*, XXXIII : *orationes ad vesperum*, appartiennent à la couche A. Les trois autres formulaires relèvent de la couche B : XXIX : *In vigilia Apostolorum Petri et Pauli*, XXX : *Item in natali sancti Petri proprie*, XXXVI : *In octav. Apostolorum*. Les formulaires de la couche A sont contemporains de l'évangéliaire romain du 7e siècle (type π), car, comme lui, ils font célébrer distinctement la fête de saint Paul. Les formulaires de la couche B leur sont postérieurs, car ils appartiennent à une époque où l'on célébrait à part la fête de chacun des deux Apôtres (pp. 311 à 316).

Les fêtes de l'Invention de la croix (II, XVII) et de l'Exaltation (II, LVI). Le premier formulaire appartient à la couche A. Ses références à la légende de l'Invention témoignent de son origine romaine. Le second formulaire appartient à la couche B, et ne peut être antérieur à la période de 650-680. Ce formulaire de messe témoigne d'un stade assez évolué de la célébration de la fête, qui, sous sa forme primitive, ne comportait qu'une simple ostension de la croix (cf. *Paduense*, CLXI) (pp. 350 à 364).

Les messes gélasiennes de sainte Euphémie et de saint Michel (II, XV et LIX), de caractère archaïque (deux collectes avant l'oraison *super sindonem*), sont certainement anciennes, et doivent avoir été empruntées par le compilateur de la couche A à la liturgie de l'église de Sainte-Euphémie-et-de-l'Archange, située *in vico patricio*. Cette église est certainement antérieure au 7e siècle (pp. 364-369).

Le formulaire de la Passion de saint Jean-Baptiste (29 août) a lui aussi un caractère archaïque (II, LII). Bien qu'il ne se trouve pas dans l'*Hadrianum*, qui ignore cette fête comme celle de la Décollation, ce formulaire est d'origine romaine. Il est antérieur au *Paduense*, qui l'a recopié partiellement (pp. 369 à 375).

Le problème des fêtes mariales est plus complexe. La couche liturgique A renferme trois fêtes mariales : le 1er janvier (I, IX), le 25 mars (II, XIV) et le 15 août (II, XLVII). Elle témoigne déjà d'une liturgie relativement évoluée, car, primitivement, il n'y eut qu'une seule messe pour célébrer Marie. Cette messe, qui a été conservée dans le *Bobbiense* (pp. 651 à 656), a été utilisée par le compilateur de la couche A pour ses formulaires du 25 mars et du 15 août. Les trois messes mariales de la couche A correspondent équivalemment à l'organisation qu'on trouve dans l'épistolier romain d'Alcuin (7e siècle).

Quant aux deux formulaires de la couche B, ceux du 2 février (II, VIII) et du 8 septembre (II, LIV), ils ne peuvent être antérieurs au milieu du 7e siècle, mais ils existaient certainement avant le pontificat de Serge (687-701) (pp. 375 à 402).

Outre les formulaires du sanctoral, le livre II du gélasien contient les formulaires des jeûnes des septième et dixième mois, et ceux de l'Avent. Si les formulaires du septième mois (II, LX, A, B, C) n'offrent aucune difficulté, il n'en est pas de même des autres. Bien qu'il ait été affecté de deux lectures, le mercredi du jeûne du dixième mois n'a qu'une oraison (II, LXXXV A). A l'inverse, le vendredi, qui n'était affecté que d'une seule leçon, a deux collectes (II, LXXXV B) (pp. 410-412).

Dans les cinq formulaires de l'Avent, on retrouve des anomalies semblables. Deux d'entre eux (II, LXXXI et LXXXIV) se présentent avec trois collectes; deux autres n'en ont qu'une (II, LXXX et LXXXII), tandis que le cinquième en possède deux (II, LXXXIII). Pour expliquer ces anomalies, M. Chavasse a comparé les formulaires du gélasien avec les sections correspondantes du grégorien et des sacramentaires gallicans. Il s'est ainsi rendu compte que le gélasien a déplacé quelques pièces, et qu'il a utilisé une source où tous les formulaires comprenaient chacun deux collectes avant l'oraison *super sindonem*.

La révision faite par le gélasien doit être située dans le 7e siècle. Elle témoigne probablement du passage du système à deux lectures au système à une seule épître. Quant à la source où a puisé le gélasien, elle est certainement du 6e siècle, puisque le grégorien dépend d'elle. D'autre part, avec ses cinq formulaires, cette source se rattache à l'organisation ancienne de l'Avent romain, qui comprenait six dimanches : le dimanche *vacat* du jeûne du dixième mois et cinq autres dimanches qui étaient affectés d'un formulaire propre (pp. 412 à 432).

Ainsi, l'étude du livre II apporte les mêmes conclusions que celle du livre I. Le gélasien est une compilation de formulaires d'âge différent. Il a reçu ses dernières retouches dans le 7e siècle. Reste à

voir si l'analyse des formulaires du livre III aboutit à des conclusions identiques.

M. Chavasse remarque que, dans le livre III, il s'agit d'une liturgie presbytérale. Aucun des formulaires consignés dans cette partie du gélasien n'implique l'intervention d'un ministre épiscopal. Au contraire, l'auteur relève des rapports littéraires spécifiques entre certains formulaires du livre III (XXIV, XLVIII-XLIX, LII-LIV, XCII, XCIV-XCV) et les formulaires gélasiens de la semaine sainte, qui ont été composés ou remaniés pour le service d'une église presbytérale (pp. 470 à 476).

Les prêtres à qui ces formulaires furent destinés étaient au service d'un monastère. Ainsi s'explique la présence de nombreux formulaires monastiques. Les plus archaïques de ceux-ci (III, L, LI, LXVI et XXIV), ainsi que plusieurs formulaires plus récents (II, LXXX, LXXXI, LXXXII) ont été rédigés pour des moines ayant comme idéal la vie commune dans la concorde. Or, c'est là l'idéal des règles monastiques qui invoquent le patronage de saint Augustin. Ces textes appartiennent donc à l'époque qui précéda l'implantation des communautés bénédictines dans la Ville, et où le service des basiliques romaines fut confié à des communautés augustiniennes (pp. 437 à 447).

D'ailleurs, le livre III porte la marque du changement intervenu dans les communautés monastiques romaines avec l'arrivée des bénédictins. Les formulaires LXXII, LXXIII, LXXIV et XXV, qui ont été ajoutés après coup aux formulaires préexistants, ont des rapports littéraires étroits avec le prologue de la règle de saint Benoît, et le chapitre de cette même règle intitulé : *De hospitibus suscipiendis* (pp. 447 à 451).

Ces moines desservaient une basilique et une diaconie. Ainsi s'explique la présence des *Orationes ad matutinas et vesperas* (III, LXXXIII-LXXXIV). Il s'agit des oraisons de l'ancien office séculier romain, qu'utilisèrent les moines, en prenant le service des basiliques (pp. 452 à 456). Ainsi s'explique également la présence des formulaires XLVIII et XLIX, qui ont de nombreux rapports littéraires avec la partie du *Liber diurnus* où il est question des diaconies (pp. 478 à 481).

Les prêtres pour qui furent compilés les formulaires du livre III, outre le service des moines, s'adonnaient aussi au service paroissial. Les formulaires LII et LIII sont destinés à la célébration d'un mariage et à la messe anniversaire d'une naissance (pp. 483 à 488). Le formulaire LIV est celui d'une messe pour demander la fécondité (pp. 488 à 492).

Toutes ces remarques sont précieuses pour localiser et dater la compilation gélasienne. Sur le premier point, l'auteur n'aboutit qu'à des probabilités. Le formulaire LIV, pour obtenir la fécondité, pourrait se rapporter à Sainte-Marie-Antique, qui était également appelée : *Basilica sanctae Dei genitricis*; mais, dans la dernière oraison avant la secrète, le recours à l'intercession de saint Grégoire fait aussi penser au monastère que ce pape fonda dans sa maison, sur le Celius,

près du titre des Saints-Jean-et-Paul, et de la diaconie de Sainte-Marie-in-Domnica (pp. 490-491).

Par contre, il apparaît nettement que la compilation gélasienne a été effectuée dans le 7e siècle avancé. C'est le siècle où les monastères basilicaux furent associés au service des églises de la Ville. C'est également le siècle où l'influence bénédictine pénétra d'une manière plus intense à Rome (pp. 519-520). Quant aux diaconies, dont le service fut effectivement confié à des moines, elles sont attestées à partir de Benoît II (pp. 476-477).

Un formulaire peut même être daté de façon précise. Il s'agit du formulaire LXII : *Item missa pro regibus.* L'auteur montre que cette messe a été rédigée à l'occasion de la visite à Rome de Constant IV (juillet 663) (pp. 510 à 514).

Quant aux formulaires des dimanches *per annum* (III, I-XVII) et des féries (III, XVIII-XXIII), ainsi que le texte du canon (III, XVI), qui ouvrent le livre III, ils ont été composés, eux aussi, au 7e siècle. Cette date est imposée par le caractère hybride des formulaires des dimanches, qui appartiennent tantôt au type « grégorien » tantôt au type « gélasien ». De même, le texte du canon, qui se rattache incontestablement à la tradition « grégorienne », ne saurait être antérieur au 7e siècle. Toutefois, cette partie du gélasien ne doit pas être située à la fin de ce siècle, car le canon est encore dépourvu de l'*Agnus Dei*, qui fut imposé par le pape Serge (pp. 496 à 504).

Ces dernières conclusions viennent renforcer les résultats des analyses des deux premiers livres. Au terme de l'étude critique des formulaires du *Reginensis* une conclusion s'impose donc, à laquelle il faut se rendre : la compilation gélasienne a eu lieu assez tard dans le 7e siècle. Nous allons voir que, de son côté, la critique externe vient corroborer cette conclusion.

*
* *

L'auteur étudie d'abord les rapports du gélasien avec le *Paduense*. Il est ainsi amené à reprendre le problème des rapports de ce dernier avec l'*Hadrianum*. M. Chavasse montre que, mis à part les additions reçues aux 7e et 8e siècles par le grégorien, l'*Hadrianum* a conservé la forme du vieux sacramentaire de saint Grégoire. Quant au *Paduense*, il est issu d'une véritable révision du grégorien, destinée à adapter le sacramentaire papal à la célébration presbytérale. Pour cette révision, qui a principalement porté sur les dimanches et le sanctoral, l'auteur a puisé dans le gélasien. Ce dernier était donc en usage à Rome dans la seconde moitié du 7e siècle, date à laquelle il faut fixer la composition du *Paduense*. Ce livre grégorien n'est pas antérieur à 650, car son formulaire du 2 février est identique à celui de l'*Hadrianum*. La révision dont il est issu a été effectuée à une époque où le grégorien était déjà équipé de sa messe du 2 février, qui, par ailleurs, ne peut être antérieure au pontificat de Théodore (642-649). A l'opposé, cette révision ne peut être postérieure au pontificat de Léon II (682-683), auquel se rattache la fête de saint Georges, inconnue du *Paduense* (pp. 526-568).

Le gélasien est antérieur au *Padvense*. Il est également antérieur à certaines parties de l'*Hadrianum* qui sont des additions des 7e et 8e siècles. Les messes des jeudis de carême furent instituées par Grégoire II (715-731). M. Chavasse montre que, pour composer ces messes, le grégorien a eu recours par deux fois au gélasien. Une première fois pour équiper les cinq formulaires des jeudis de carême, et une seconde fois, lorsqu'on a voulu équiper le cinquième samedi de carême (pp. 570 à 580).

L'auteur établit aussi que, hormis les sections 201 à 204, qui pourraient être des recueils d'oraisons antérieurs aux sacramentaires, le supplément de l'*Hadrianum* (nos 194 à 226) a emprunté au gélasien (pp. 581 à 594). Ce dernier était donc encore en usage à Rome aux 7e et 8e siècles.

Enfin, M. Chavasse reprend le problème délicat des rapports du gélasien avec le grégorien et les sacramentaires gallicans (*Gallicanum vetus*, *Gothicum*, *Bobbiense*) pour les pièces qui leur sont communes. Son étude porte sur le temporal (pp. 595 à 643), le sanctoral (pp 644 à 671) et les formulaires du livre III du *Reginvensis* qui se retrouvent dans le *Bobbiense* (pp. 672 à 678). L'auteur aboutit aux conclusions suivantes.

Quand ces livres ont des pièces communes, il n'y a pas entre eux de rapports directs de dépendance. Dans la plupart des cas où ces pièces se retrouvent dans le léonien, chacun des sacramentaires du 7e siècle a des variantes propres, qui le distinguent des autres, et tous ensemble ont des variantes communes, qui les opposent au léonien. Pour expliquer conjointement ces deux constatations, on doit postuler l'existence d'un intermédiaire entre le léonien et les autres sacramentaires. C'est à lui qu'il faut faire remonter les variantes communes à ces derniers, qui les opposent ensemble au léonien. Et ce sont les pièces de ce livre intermédiaire qui ont été retouchées différemment par les compilateurs romains et gallicans, lorsqu'ils l'ont pillé pour composer les sacramentaires du 7e siècle.

Ce livre prégrégorien et prégélasien était probablement un sacramentaire à l'usage des titres (pp. 613 et 635). Il contenait des formulaires du type le plus archaïque qu'on rencontre dans le *Reginensis* (p. 656). C'est même à lui qu'il faut faire remonter la plupart de ces vieux formulaires.

*
* *

En suivant M. Chavasse dans son analyse du gélasien ancien, nous espérons avoir montré quel est l'intérêt de ce livre, qui clarifie bien des problèmes posés par le *Reginensis*, et qui ouvre des perspectives nouvelles sur l'histoire de la liturgie romaine aux 6e et 7e siècles. En distinguant les diverses couches du *Reginensis*, et en proposant une date pour chacun des formulaires, l'auteur permet aux liturgistes de se retrouver dans ce vieux sacramentaire romain, qui est si déconcertant, à première vue, parce qu'il est une compilation de formulaires de structure liturgique et d'âge différents. En reprenant l'étude des rapports des sacramentaires, M. Chavasse nous a appris à ne plus placer dans une chaîne continue les livres romains, quitte

à expliquer ensuite comment on était passé d'une forme à l'autre.

Mais le résultat le plus important du travail de l'auteur est d'avoir montré qu'à Rome ont coexisté des liturgies diverses. Dans le cas précis de l'Église romaine, il n'y avait pas d'uniformité liturgique aux 6e et 7e siècles : la liturgie papale de type « grégorien » différait des liturgies presbytérales, lesquelles se distinguaient entre elles, suivant que les titres avaient adopté une liturgie de type « gélasien », ou une liturgie de type « grégorien ».

De tels résultats justifient par eux-mêmes la méthode de travail mise au point par l'auteur. Nul doute qu'une telle méthode ne permette encore d'éclairer bien des problèmes que se posent les liturgistes, et de prolonger le travail si utile de M. Chavasse.

ROGER BÉRAUDY.

SEMAINE D'ÉTUDE POUR PROFESSEURS DE LITURGIE à l'abbaye du Mont César (Louvain) 20-25 juillet 1959

Programme : Le Rituel

Chanoine CHAVASSE, Les scrutins baptismaux.
Chanoine MARTIMORT, Les processions.
Rme Dom CAPELLE, La bénédiction de l'eau baptismale.
R. P. MOLIN, L'étude des anciens rituels diocésains.
R. P. GY, Les rites de bénédiction.
Dom BOTTE, Les rites d'initiation en Orient.

Les cours commenceront le lundi 20 juillet à 10 h. 30 et se termineront le samedi 25 à 12 heures.

Les participants sont attendus dès le dimanche 19 dans l'après-midi.

Inscription aux cours et frais de séjour à l'Abbaye : 550 francs belges.

Inscription aux cours seuls : 150 francs belges.

L'après-midi du jeudi 23 sera consacré à la commémoration du cinquantième anniversaire du mouvement liturgique.

Pour les inscriptions, s'adresser à Dom B. Botte, Abbaye du Mont César, Louvain (Belgique).

Chronique catéchétique

Alfred Sironval : *Du vivant concret à la connaissance et à l'amour de Dieu.* Cours pratique de méthodologie religieuse illustré de trente leçons de divers types, destiné au personnel enseignant et aux écoles normales primaires. 2e édition revue; Tournai-Paris, éditions Casterman, 1956, 21,5 × 14,5, 200 pp.

La première partie de ce cours de pédagogie catéchétique — partie nouvelle par rapport à la première édition — s'intitule « La catéchèse scolaire ». Certains se demanderont pourquoi. En effet, après une page de définitions (catéchèse, catéchumène, catéchisme...) et un très bref rappel de l'évolution historique de la catéchèse dans l'Église, il y est surtout question des méthodes (sous le titre, d'ailleurs, du « sujet à catéchiser »). Une deuxième partie étudie spécialement la méthode inductive que l'auteur présente comme une prise de conscience du fait religieux par l'enfant. La troisième partie, sous le titre « La pratique de l'enseignement », est consacrée aux thèmes suivants : la Bible, source de la foi; la Liturgie, vie de l'Église; le milieu de l'enfant (le problème du vocabulaire semble trop exclusivement en découler, alors que bien d'autres et de plus graves se trouvent posés, en fait, par les milieux de vie...); la synthèse à établir; l'organisation de la semaine et des formes d'enseignement.

L'auteur est largement et sérieusement informé de ce qui se publie depuis quelques années en ce domaine. Son exposé est simple, très didactique. Le principe central mis en relief est le suivant : pour conduire les enfants à la connaissance et à l'amour de Dieu, il ne faut pas partir de définitions et de formules abstraites, mais du concret... « Ce concret sera essentiellement l'Ancien Testament, la vie de Jésus, les rites liturgiques, l'expérience religieuse de l'enfant. Le catéchiste partira de là pour faire voir d'abord, dégager ensuite les notions religieuses fondamentales » (p. 20).

Peut-être cette connaissance et cet amour de Dieu — but à atteindre — n'ont-ils pas fait l'objet, dans cet ouvrage de catéchétique, d'une réflexion préalable assez poussée : on risque de demeurer sur l'impression que la pédagogie religieuse revient simplement à une pédagogie humaine dont l'objet serait Dieu, un Dieu à atteindre comme une vérité objective en quelque sorte inerte, et à aimer comme une « valeur supérieure ». L'originalité foncière de toute pédagogie religieuse — due à la nature de la foi vivante et du mys-

tère dans lequel elle doit introduire — ne va-t-elle pas passer inaperçue au regard des futurs catéchistes ? Cet ouvrage est encore trop étroitement construit comme une « méthodologie » — et, de ce point de vue, il fourmille d'excellentes notations; il n'est pas assez une introduction à l'esprit et aux objectifs majeurs de l'enseignement religieux.

On peut se demander si une pédagogie religieuse consiste vraiment à centrer, dès le départ, son attention et celle des enfants sur les mots difficiles ou inconnus, et à consacrer « une ou deux leçons préliminaires à l'explication de ce ou de ces mots » (p. 143). Il semble préférable psychologiquement, et plus en accord avec l'objet propre du catéchisme, de suggérer d'abord la réalité vivante à travers un vocabulaire moins technique, de faire prendre un contact personnel avec le Dieu vivant au moyen d'actes, de gestes, de démarches accomplies dans un climat sacré et aussi peu scolaire que possible : la contemplation doit ici précéder l'explication; l'étiquette des mots techniques ne doit être apposée qu'une fois intériorisée la réalité vivante du contenu. A procéder autrement on court le danger de situer l'enfant, dès le départ, dans une ligne simplement rationnelle dont il sera très difficile de le dégager pour le faire accéder au plan de la vie de foi. Le mouvement de la didactique religieuse va de la vie de foi à la réflexion et à l'explication utilisant le vocabulaire théologique — il ne saurait habituellement suivre le sens inverse.

André Merlaud : *Jalons pour une pastorale de l'enfance.* Paris, éditions Fleurus, 1957, 18×11, 208 pp. (Collection « Questions Pastorales »).

Ce livre se compose d'une douzaine de chapitres dont la succession n'offre pas de lien rigoureusement logique. L'unité réside dans l'objet et la fin de cette réflexion aux angles de vision divers : il s'agit toujours de l'enfant d'aujourd'hui, de sa formation chrétienne intégrale. Celle-ci, en aucun cas, ne saurait être le fait d'un seul éducateur ou d'un unique milieu éducatif : la coordination des influences s'impose indiscutablement.

Après un chapitre sur « L'enfant et sa vocation d'homme » destiné à nous mettre en garde contre un « pédocentrisme » mal compris, l'auteur nous invite à réfléchir sur « l'enfant et son milieu »; car « tout se tient dans l'apostolat; il faut moins agir sur les individus que sur des milieux entiers, lesquels ensuite contribuent à façonner les individus eux-mêmes » (p. 43). Des conseils pertinents sont donnés à ceux qui oublient les écueils d'une utilisation inconsidérée du merveilleux en éducation religieuse. Le chapitre sur « L'enfant et le catéchisme », après un rappel de quelques bons principes, s'attarde un peu inutilement à lutter contre des fantômes malaisément identifiables (est-ce l'usage des « mises en scène » catéchistiques, ou toute pédagogie utilisant le geste que l'auteur tient à rejeter ?). Les pages sur « L'enfant et la Bible » sont par contre d'un très bon aloi.

Après avoir lu « L'enfant, la messe et les sacrements », on reste plutôt sur sa faim, en dépit de remarques judicieuses. Dans un tel ouvrage sur la pastorale de l'enfance, il était sans doute permis d'attendre davantage à propos de l'initiation eucharistique et sacramentelle, les travaux de spécialistes ayant, ces dernières années, considérablement déblayé le terrain.

Recommandons les fines analyses psychologiques du chapitre sur « L'enfant et le jeu ». Suivent les chapitres sur l'enfant et la lecture, l'enfant et la culture, etc. Une annexe est consacrée à la formation religieuse des enfants déficients.

Des « jalons » ne font pas une route. Encore faut-il savoir gré au courage de ceux qui les posent avec foi en l'avenir. Ajoutons que l'alacrité du style rend agréable la lecture du livre de M. l'abbé Merlaud, sans voiler le sérieux du sujet.

Paul Vernhet : *Dimensions nouvelles du catéchisme.* Préface de Jean Guitton, Toulouse, Édouard Privat, éditeur, 1957, 18 × 13, 268 pp.

S'il s'en trouvait qui, à l'affût de l'inédit et sur la foi d'un titre un peu clinquant, ouvraient ce livre pour y chasser fébrilement le *new look* catéchistique, les toutes dernières trouvailles et les expériences supposées sensationnelles, avertissons-les qu'il en seront pour leurs frais...

L'auteur, professeur au Grand Séminaire de Bayeux, nous trace, en dehors de toute prétention, un panorama des orientations principales qui commandent le travail catéchistique à l'heure actuelle. Rien d'autre qu'un bon résumé des ouvrages, articles de revues et conférences de sessions qui, depuis quelques années, s'appliquent à améliorer l'enseignement religieux. Le tout selon une optique intelligemment ouverte, d'une manière volontairement simple.

Après une vingtaine de pages consacrées à son histoire, nous sommes mis en face du but véritable du catéchisme, indissociablement enseignement et vie. Vient ensuite l'étude de ses diverses « dimensions » : psychologique, pédagogique, sociale, théologique, pastorale (que l'auteur appelle, un peu restrictivement peut-être, « paroissiale »). Les deux derniers chapitres envisagent les principales méthodes mises en œuvre depuis quelques décades et l'organisation institutionnelle de l'enseignement religieux en France. Chaque chapitre est suivi d'une bibliographie.

Foi d'enfant... Foi d'adulte (nos responsabilités de catéchistes). Actes du deuxième Congrès National de l'Enseignement Religieux, Paris, 24-26 avril 1957. Un volume 22 × 17, 464 pp.; Centre National de l'Enseignement Religieux, 19, rue de Varenne, Paris-17e.

Ce volume représente une véritable somme. Il faudra s'y reporter longtemps encore pour connaître les orientations profondes du mouvement catéchistique de ces années-ci — orientations marquées par un souci très exigeant d'équilibre et de profondeur doctrinale, un

refus constant (et méritoire) du minimisme et de la superficialité.

Certes, l'étude — ne disons pas la simple « lecture » — des six grandes conférences de cet inoubliable congrès demandera un effort; il est payant. Le chanoine Colomb, le P. Thomas, le chanoine Berrar, Mgr Renard, le chanoine Morel, l'abbé Brien, tous les orateurs de ces leçons magistrales ont grandement honoré leur auditoire de cinq mille catéchistes en le croyant capable de recevoir un enseignement d'une telle consistance. La notion de « foi adulte » se trouve au centre de ces études : bien des confusions et imprécisions avaient besoin d'être levées à ce propos. Tout en s'appuyant sur les conditions d'âge et de milieux, la catéchèse doit se garder des « blocages » psychologiques et sociologiques. La « foi de l'enfant » elle-même ne doit pas être une « foi infantile », nouée dans sa croissance; la « foi de l'adulte » a besoin de devenir une « foi adulte », c'est-à-dire une foi qui — ainsi que le montre bien le remarquable exposé de M. Colomb — assume dans la vie adulte les valeurs de « l'enfance spirituelle » en se dépouillant des caractères de « l'enfance charnelle ». Une certaine façon de concevoir et de pratiquer la catéchèse aux diverses étapes de l'enfance et de l'adolescence handicape ou compromet l'accès à la foi chrétienne épanouie; une autre la favorise.

Les textes des quarante exposés des carrefours sont également reproduits dans le volume des Actes du Congrès, certains *in extenso*, d'autres en résumé. D'un caractère moins ardu, ils font le tour, sous un angle plus immédiatement pratique, de l'ensemble des problèmes méthodologiques posés par l'éducation de la foi aux divers âges et dans les différents milieux.

On s'étonnera d'un oubli quant à la présentation : cet important volume de plus de 50 articles ne comporte aucune table des matières. Regrettons aussi certaines fautes typographiques un peu voyantes...

Catéchèse pour notre temps (session internationale d'Anvers). Bruxelles, éditions de « Lumen Vitae », 1958, 23,5 × 15, 356 pp.; 10 pages hors-texte de photographies. (Coll. « Cahiers de Lumen Vitae », XII.)

Le Centre international de la Formation Religieuse « Lumen Vitae » a publié le texte des conférences prononcées à Anvers lors de la session du mois d'août 1956. Une telle rencontre avait pour premier but de « faire le point du renouveau religieux en pédagogie et dégager les grandes voies : biblique, liturgique et doctrinale, en même temps que les conditions psychologiques et méthodologiques d'une doctrine axée essentiellement sur un développement de la vie de foi, d'espérance et de charité »; un deuxième objectif était de « mettre en relation enseignants et catéchistes de différents pays et leur fournir l'occasion de carrefours fructueux en vue d'un échange des recherches et des expériences » (p. 12).

On ne saurait attendre du volume rendant compte de la session autre chose qu'une « vue panoramique » sur la catéchèse de notre

temps : c'est dire l'intérêt et aussi les limites de l'entreprise. Les diverses catégories de participants apparaissent, à travers les comptes rendus de carrefours, inégalement avancées selon les points de vue auxquels on se place et les thèmes abordés. Les grandes conférences elles aussi, réparties comme il se devait entre des orateurs de provenance variée (quoique presque uniquement européenne), témoignent de niveaux d'évolution et de contextes historiques naturellement dissemblables.

Et cependant il est très typique d'observer les points de convergence de ces rapports. Ils signifient qu'un immense travail est en train de s'accomplir à travers le monde pour un renouveau catéchétique plein d'espoir. Le plan du livre est déjà riche d'enseignements : les études sur le but et le contenu de la catéchèse prennent le pas sur les exposés d'ordre méthodologique. Car « la méthode n'est qu'une manière d'atteindre le but, de communiquer un message; si ces derniers — surnaturels dans le cas de la formation religieuse — ne sont pas perçus au préalable, l'effort méthodologique risque de s'égarer » (pp. 12-13).

Selon cette optique, on est invité par le professeur F.-X. Arnold à réfléchir au but de la catéchèse qui est le développement de la foi comme assentiment de l'intelligence certes, mais aussi comme engagement de l'homme tout entier. Les RR. PP. van Caster, Tilmann et Stenzel envisagent les exigences du contenu et les grandes voies de la catéchèse : le Mystère du Salut présenté par la Bible lue dans l'Église, et vécu par l'Église spécialement dans la Liturgie. En ce qui concerne le sujet catéchisé, le P. Godin a signalé l'intérêt catéchétique des recherches actuelles en psychologie. Selon Mgr Garrone, la pédagogie du développement de la foi doit prendre garde à ne pas entraîner les attitudes aberrantes d'une foi qui serait simple convention, opinion, ou choix personnel injustifiable; cette pédagogie doit aider à prendre conscience du primat de l'action divine dans le milieu nourricier de l'Église, et du rôle du croyant qui est « initiative à l'intérieur d'une fidélité. » D'autres exposés tentaient de cerner les aspects essentiels de cette pédagogie originale : « Signification exacte de la progression dans l'enseignement religieux » (Fr. Vincent Ayel), « Le rôle de la famille dans la formation religieuse » (P. Ranwez), « Le rôle de l'école » (W. Bless), « Le catéchuménat des adultes » (J. Gérard-Libois). Mais il nous est bien impossible de passer en revue la totalité de ces exposés. On en goûtera la variété et la richesse grâce au volume édité avec soin par le Centre Lumen Vitae.

F.-X Arnold, professeur de Théologie à l'Université de Tubingue : *Serviteurs de la foi*. Les tâches les plus urgentes de la pastorale d'aujourd'hui. Introduction de P.-A. Liégé o. p.; traduction de A. Chazelle, m. s. Paris, Desclée, 1957, 20×13, xxxvi-184 pp. (Coll. « Pastorale et Catéchèse »).

L'actuel renouveau de la catéchèse doit beaucoup à quelques pionniers, tels J. M. Sailer et J. B. Hirscher, qui, dans l'Allemagne

de la première moitié du 19e siècle tentèrent de renouer avec la tradition kérygmatique. Il fallut, pour cela, rompre avec la manière de l'Aufklärung dont l'inspiration était plus anthropocentrique et rationalisante que théocentrique et biblique.

L'ouvrage du professeur Arnold qu'on a eu l'excellente idée de traduire pour un large public de langue française, étudie l'histoire de ces tentatives et témoigne de la vitalité actuelle de l'école catholique de Tübingen.

Précédant cette large fresque du renouveau kérygmatique, deux chapitres de portée plus générale ont trait à « la foi comme voie de salut et comme réalité surnaturelle la plus puissante », et aux « rapports entre la prédication et le sacrement dans l'histoire de la pastorale ». Il faut signaler aussi l'ample introduction (de 23 pages) dans laquelle le P. Liégé fonde la nécessité d'une « théologie pastorale », en désigne les sources, pour en proposer ensuite une définition et en manifester enfin l'organisation interne. A beaucoup de lecteurs français, et de catéchistes notamment, cette mise en place sera très utile : elle rendra aisée la confrontation entre les situations étudiées par F.-X. Arnold et le contexte français actuel.

Ajoutons qu'un tel rapprochement, riche en applications pratiques, sera aussi facilité par le soin qu'a pris le consciencieux traducteur d'ajouter, en notes, une bibliographie de langue française.

P. Ranwez, s. j., J. et M.-L. Defossa, J. Gérard-Libois : *Ensemble vers le Seigneur* (la formation religieuse en famille). Bruxelles, éditions de « Lumen Vitae », 1957, 19×15, 256 pp.

Ce livre a pour but d'aider les parents chrétiens dans la formation religieuse de leurs jeunes enfants. Il est l'œuvre de plusieurs foyers et d'un prêtre.

On y trouve en abondance des suggestions, des expériences, des exemples que chaque foyer est invité à adapter à sa situation. Voici les grands principes sur lesquels repose l'éducation religieuse en famille qui est ici présentée : 1° donner la primauté aux valeurs religieuses; 2° être soi-même un chrétien qui rayonne la joie, signe de la présence de Dieu; 3° les parents feront découvrir Dieu par ce qu'ils sont eux-mêmes; 4° former ses enfants à une obéissance libre; 5° les orienter vers le don de soi au prochain; 6° vouloir collaborer avec les autres éducateurs; 7° savoir donner à chaque enfant la nourriture qui correspond à son âge; 8° faire progresser sa famille par la pratique des sacrements et de la prière, sachant que Dieu seul peut nous aider à être de véritables éducateurs.

Les étapes successives de la croissance de l'enfant sont passées en revue, avec leurs caractères psychologiques et les traits correspondants d'une pédagogie religieuse familiale. On insiste sur la nécessité, pour le succès de cette œuvre capitale, de la réunion familiale autour de la Parole de Dieu à la table de laquelle chacun se nourrira.

« Ensemble vers le Seigneur » présente un intérêt exceptionnel du fait qu'il est un livre vécu et expérimenté avant d'avoir été écrit.

Grâce à sa présentation très claire, on pourra sans difficulté retrouver les passages relatifs aux problèmes de tel âge.

Françoise Derkenne : *La vie et la joie au catéchisme*, 2e année. Nouvelle série, Paris, Éditions de Gigord, 1958, 20 × 15, xxx-254 pp.

Il faudrait ici répéter ce que nous écrivions dans notre chronique du numéro 50 de *La Maison-Dieu* (pp. 182-185) lors de la parution de la première année. On pourrait s'y reporter au cas où l'on n'aurait pas présent à l'esprit de quel genre relèvent ces volumes de Mlle Derkenne. Semaine après semaine, nous est présenté le programme d'une « deuxième année de catéchisme » (enfants de 10-11 ans). Une introduction pédagogique de 30 pages, qui renvoie souvent à celle qui ouvrait le volume de 1re année, retiendra l'attention des catéchistes. C'est de la pédagogie sérieuse, pratique, réfléchie dans la foi.

Après la première année consacrée à éduquer le sens de Dieu, du Christ et de l'Église, nous constatons que cette deuxième année est construite pour atteindre les trois objectifs suivants :

— donner aux enfants de 10-11 ans le sens chrétien du temps : autrement dit l'année liturgique constitue la ligne directrice et le moule vivant de la catéchèse de cette étape;

— donner le sens de l'Esprit-Saint et apprendre à entrer en relations avec lui;

— former la conscience morale en exposant de façon aussi religieuse que possible les exigences des commandements.

Ces trois visées n'en font qu'une, d'ailleurs; la morale enseignée à ces enfants n'a rien d'un légalisme sec. C'est une « morale de l'Esprit »; l'année liturgique et le missel qu'on découvre apparaissent comme bien autre chose que joujoux pour la mémoire ou recueil de textes sans vie; il s'agit d'un engagement actif dans la pédagogie de l'Église qui éduque nos désirs et forme notre conscience.

Il importe de saisir dans quel contexte ces « leçons » ont été élaborées : l'introduction, les explications patientes en cours de route, la lecture attentive du volume de première année aideront à situer ces matériaux et suggestions pour la causerie, les activités, les réunions complémentaires avec les mamans catéchistes, les temps d'initiation eucharistique, etc.[1].

Le mouvement catéchistique doit déjà beaucoup à Mlle Derkenne. De très nombreux catéchistes, dans les paroisses et dans les écoles chrétiennes, utilisaient déjà le premier volume de « Vie et joie » : en se servant du second ils feront, sans doute, des vœux pour que le troisième ne tarde pas trop à voir le jour.

1. Chez le même éditeur : un « cahier de l'élève ».

Jean de Féligonde, o.s.b., licencié en théologie, Prieur des Oblats Bénédictins communautaires et paroissiaux, curé de L'Haÿ-les-Roses : *L'armure du chrétien*. Hors commerce. En vente chez l'auteur, 11, avenue A.-Briand, L'Haÿ-les-Roses (Seine), 19 × 13, 448 pp., 390 francs. — *L'armure du chrétien*, tome 1. Exposé complet de la religion chrétienne à l'usage des curés et catéchistes, des séminaristes, des catéchuménats, des centres d'apprentissage et cercles d'études. Paris, éditions du Levain, 1957, 19 × 13, 576 pp., 1.800 fr.

Nous signalons en même temps ces deux ouvrages; celui qui est mentionné en premier lieu veut être un manuel de catéchisme pour enfants de troisième année (11-12 ans), l'autre est le tome 1 de ce qu'on pourrait appeler le livre du maître correspondant.

Le livre de l'élève est édité *pro manuscripto* et ne porte pas d'imprimatur. Il commence par une introduction qui serait mieux à sa place au début du livre du maître. L'auteur est conscient des critiques que son manuel ne peut manquer d'attirer. Il s'efforce d'y répondre d'avance. Le plaidoyer ne convainc pas complètement : l'examen détaillé des deux ouvrages achève d'en révéler la faiblesse.

Il s'agit d'un catéchisme à dominante apologétique. Soyons d'accord avec le P. de Féligonde pour constater que nos enfants rencontrent une foule d'objections contre la religion. Et tout particulièrement dans les milieux populaires. Prenons acte aussi du caractère rationnel de l'acte de foi fortement rappelé par l'Église. Non, l'apologétique n'est pas « démodée ». Mais à condition de ne pas lui demander ce qu'elle ne saurait donner, de situer correctement son rôle et de bien la conduire.

Or, il n'apparaît pas que *L'armure du chrétien* constitue une catéchèse éducatrice de la foi et qu'elle insère suffisamment son apologétique *à l'intérieur* d'une présentation positive et sereine de la révélation. Il est toujours dangereux de faire de la catéchèse, comme de la théologie, *contre* quelqu'un, à partir d'objections et de difficultés. L'équilibre en pâtit. L'histoire devrait à ce propos nous instruire. Nos catéchismes depuis trois siècles et demi se sont faits *contre* certaines erreurs. Péniblement, ils s'orientent vers une présentation moins unilatérale de la vérité, et qui ne soit pas pour autant moins rigoureuse. Ne rééditons pas les mêmes bévues.

Fournir au jeune chrétien des armes pour se défendre? Assurément. Encore faut-il que ce jeune chrétien existe, nous voulons dire que sa foi (conversion intime et appréhension rationnelle de la vérité de Dieu) soit nourrie de l'intérieur et tienne debout!

« Les enfants sont satisfaits de cette réponse claire et expérimentale », nous dit-on (p. 84 du livre du maître) à propos d'une série de comparaisons tendant à démontrer que « ce n'est pas bête de croire en Dieu sans le voir ». Qu'ils soient satisfaits, c'est précisément cela qui devrait nous inquiéter. Il faut leur faire connaître Dieu comme il entend être connu : ce Dieu ramené aux seules dimensions familières des phénomènes enchaînés par la causalité, ne sera-

t-il pas un jour rejeté comme une idole ? La Trinité représentée par un triangle, le « mystère » chrétien réduit à « des choses que l'on ne comprend pas et qui pourtant sont vraies » (p. 10) comme le fonctionnement du poste de télévision (p. 20), etc., tout cela demanderait sérieusement à être revu si l'on prétend faire un catéchisme apologétique adapté à notre temps.

Il serait trop long et fastidieux de relever les expressions, les schémas, les comparaisons en images qui, dans ce catéchisme, risquent de fausser les idées. Par exemple, il ne suffit pas d'une remarque dans le livre du maître pour excuser l'à-peu-près plus que douteux de ce parallèle (élève, p. 38) : « Le Fils de Dieu a bien pris un *corps*, *mais* il n'est pas un corps — Comme Guy de Féligonde a pris un *habit* de moine, *mais* il n'est pas un habit de moine. » Le vocabulaire employé laisse la même impression d'absence du sacré : « Dieu, c'est quoi ? » interroge le catéchisme...

Nous ne pouvons pas recommander sans réserve ces deux ouvrages. Cela ne veut aucunement signifier que dans l'expérience concrète qui est à leur origine, le « facteur personnel » du catéchiste, l'ambiance de la communauté chrétienne et beaucoup d'autres éléments impalpables, ne parviennent pas à corriger les déficiences de la catéchèse. Il ne faut pas nier davantage que dans cet ensemble de matériaux, des catéchistes « armés » (eux aussi... eux surtout !) d'un juste esprit critique, ne puissent trouver des suggestions intéressantes en vue d'une catéchèse organisée dans un tout autre esprit.

Catéchisme Biblique. Paris, Éditions du Cerf, 1958, 18,5 × 13,5, 400 pp.

Sous le titre de Catéchisme biblique, nous disposons d'une traduction française du nouveau catéchisme des diocèses allemands (*Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*) [2]. La conférence épiscopale de Fulda l'avait approuvé en 1954. Les diocèses d'Allemagne utilisaient depuis 1925, un catéchisme unique conçu dans la ligne de celui de Deharbe (1847). Ce dernier, qui a inspiré la plupart des catéchismes publiés depuis dans un grand nombre de diocèses et de pays, suivait une méthode d'exposition davantage marquée par la préoccupation d'ordonnance et de vocabulaire théologiques que par le souci pédagogique de la formation chrétienne. Dès 1934, une équipe de travail fut chargée en Allemagne de préparer un catéchisme susceptible de remplacer avantageusement celui de 1925. C'est donc un très long effort qui a permis d'aboutir en 1954 à ce nouveau catéchisme. Effort largement collectif comportant de multiples consultations, expérimentations partielles, remaniements et reprises que les années de guerre ne réussirent pas à interrompre complètement. Les deux oratoriens K. Tilmann et F. Schreibmayer furent les principaux artisans de l'entreprise en sa phase ultime.

2. Verlag Herder, Freiburg.

Par rapport au catéchisme précédent il ne s'agit pas d'une simple révision, mais bien d'une refonte totale tant au point de vue de la structure du contenu qu'en ce qui concerne la méthode.

On peut constater d'abord que l'allure d'ensemble du contenu du nouveau catéchisme allemand le situe davantage dans la ligne dite « kérygmatique » que dans celle des exposés courants depuis trois siècles. Dès l'introduction (trois leçons) on est frappé par l'aspect « annonce de la bonne nouvelle ». La disposition des matières n'est pas servilement empruntée aux traités de théologie, mais manifeste une souplesse plus en rapport avec le mouvement de la vie.

On a voulu éviter la scission entre Dogme, Commandements et Sacrements : « Dans ce complexe, la grâce et les sacrements demeuraient des concepts isolés et, en vertu de la disposition adoptée, pouvaient être considérés comme des secours pour l'observation des commandements, mais presque pas comme une participation à la vie divine apportée par le Christ[3]. »

Le *cadre du catéchisme* et en quelque sorte la toile de fond de tout l'exposé de la doctrine chrétienne est ici le Symbole des Apôtres.

Le premier article du Symbole (« Je crois en Dieu, Père tout-puissant, créateur... ») donne lieu à une vingtaine de leçons exposant la manière dont Dieu nous parle, témoigne de son être et de son attitude à notre égard.

Huit leçons déploient ensuite le contenu des deuxième et troisième articles (« Je crois en Jésus-Christ, son Fils unique... né de la Vierge Marie ») [4].

Le quatrième article (« a souffert... est mort, a été enseveli ») est expliqué dans les trois leçons suivantes.

La descente chez les morts et la résurrection (5e article) fait également l'objet de trois leçons.

Après quoi, nous avons deux leçons sur l'Ascension et la Seigneurie du Christ assis à la droite du Père (6e article).

Le retour du Christ (7e article) occupe une leçon. Notons à ce propos que l'eschatologie, déjà évoquée dès l'introduction du catéchisme et soulignée en maints chapitres, fera l'objet d'un développement plus ample en fin de volume.

« Je crois au Saint-Esprit » (8e article) : cinq leçons exposent la doctrine sur le Saint-Esprit. Le moment est alors venu de parler explicitement du mystère de la Sainte-Trinité.

Avec la deuxième partie du catéchisme qui traite de l'Église et des sacrements, nous n'abandonnons pas la ligne du Symbole des Apôtres.

C'est d'abord le neuvième article (« Je crois... la sainte Église catholique, la Communion des saints... ») qui donne lieu à la catéchèse du mystère de l'Église, en seize leçons.

Puis, avec le dixième article sur la « rémission des péchés », nous

3. J.-A. Jungmann, s.j., dans *Lumen Vitae*, 1955, 4, p. 609.

4. La proposition du deuxième article ne devrait-elle pas être faite à la p. 60 (début des leçons sur Jésus-Christ) au lieu d'attendre la p. 70 ?

sommes conduits à l'étude de notre sanctification : trente leçons s'étendent successivement sur le baptême, les vertus théologales, la prière, la confirmation, l'eucharistie, les « dangers qui menacent la vie nouvelle » (tentation, péché), la pénitence, les deux sacrements « des états de vie » (ordre et mariage), la vie religieuse.

La vie nouvelle communiquée par le Christ dans ses sacrements, et qui est une vie de fils orientée vers le Père, entraîne un certain nombre d'attitudes, autrement dit une « morale chrétienne ». C'est ainsi que la troisième partie (« Notre vie selon les Commandements de Dieu ») se relie organiquement à tout ce qui précède.

On suit le fil conducteur des dix commandements; mais auparavant trois leçons traitent de l'ordre que Dieu a mis dans la création, du Décalogue que le Christ a confirmé et perfectionné par le commandement de l'amour, de la conscience...

Enfin, une quatrième partie est consacrée à l'état final des choses » (11e et 12e articles du Symbole des Apôtres). Dix leçons présentent l'enseignement relatif à la mort, et au jugement particulier, au ciel, au purgatoire, à l'enfer, à la sépulture chrétienne, à la signification des « derniers temps » que nous vivons actuellement, à la fin du monde et la résurrection des morts, au nouveau visage du monde visible, au royaume de Dieu dans toute sa gloire.

Ce qui constitue la trame de ce catéchisme c'est donc bien le déroulement de l'économie providentielle : de la manifestation initiale de Dieu dans la première création jusqu'au renouvellement final de toutes choses et à l'accomplissement du royaume, le mystère du Christ occupant le centre de cette grandiose histoire, lui donnant son sens, se perpétuant dans la vie de l'Église et dans le comportement de ses membres. Il s'agit cependant d'une première systématisation doctrinale, sorte de synthèse des acquisitions effectuées les années précédentes, en vue d'un approfondissement de la foi.

Bien que le titre de l'édition française puisse donner le change, on ne trouvera pas dans ce manuel une première initiation biblique, ni même une catéchèse dont le déroulement épouserait la marche des saints livres de l'Ancien et du Nouveau Testament...

La convenance du titre français peut toutefois invoquer quelques raisons : l'aspect biblique du catéchisme est largement plus prononcé que dans la plupart des manuels du même ordre, nous aurons l'occasion d'y revenir tout à l'heure.

Il y aurait bien des caractéristiques de détail à souligner touchant le *contenu*. Nous avons déjà noté que la Trinité, jusque là simplement mentionnée en passant est traitée expressément après qu'on a parlé du Père, du Fils et du Saint-Esprit; ce qui est l'ordre suivi par la Révélation et l'année liturgique, en même temps que celui exigé, semble-t-il, par une didactique adaptée à l'enfant. Recommandons la manière dont la notion de « sacrifice » est formulée p. 84; l'admirable présentation liminaire du royaume de Dieu, pp. 12-13. Il est intéressant de confronter la présentation de l'Église dans ce livre avec celle qui avait cours dans la plupart des catéchismes depuis le 18e siècle : l'Église est montrée à l'enfant, non seulement comme une organisation extérieure, mais comme le corps du Christ.

Son aspect essentiellement missionnaire fait l'objet d'une leçon spéciale, de même que sa fonction cultuelle : « Jésus a transmis (à ses disciples) la tâche qu'il avait reçue du Père. L'Église doit glorifier Dieu et conduire les hommes au salut éternel (p. 120). Les sacrements sont toujours référés à la Personne du Christ : par exemple au lieu d'interroger : « Quels sont les effets du sacrement de... ? », la question prend la forme suivante : « Quelle est l'action du Christ dans le sacrement de... ? »

Si on examine *la méthode* suivie dans chaque leçon, on constate qu'un progrès notable a été recherché dans le sens d'une meilleure adaptation à la psychologie de l'enfant et aux exigences de la formation religieuse.

L'ossature des leçons n'est plus constituée par une série de questions et de réponses que le catéchiste s'efforcerait d'expliquer avant de les faire mémoriser. Les textes à apprendre n'occupent plus qu'une petite partie dans un ensemble organique plus complet. Voici à quel schéma obéit chaque leçon :

Tout d'abord un texte emprunté aux sources de la foi : la plupart du temps il s'agit d'un passage de la sainte Écriture, mais le récit biblique cède parfois la place à un texte liturgique, à un extrait d'encyclique, à un trait de la vie d'un saint. Suit, en texte continu, une explication du thème de la leçon (souvent sur plus d'une page). Prennent place alors, sous le titre « Réfléchis à ceci », quelques questions destinées à faire réagir l'esprit de l'enfant. Viennent ensuite les deux questions et réponses à mémoriser : elles ne reprennent pas toute la substance de l'exposé, mais seulement les points plus importants, les précisions indispensables. On remarquera qu'aux définitions abstraites, construites selon les règles d'une logique formelle, on a préféré d'autres formulations plus adaptées à la psychologie de l'enfant : qu'on aille voir, par exemple, de quelle façon « indirecte » sont « définies » la foi, l'espérance, la charité (pp. 170-183). Le plus souvent possible les réponses reproduisent simplement des phrases de la Bible. Un paragraphe intitulé : « Mets ceci en pratique », offre des suggestions propres à faire le lien avec la vie chrétienne (il leur arrive parfois de rester un peu trop vagues, insuffisamment concrètes : cf. pp. 11, 13. Ce sont alors davantage des thèmes de réflexion). Après cela, nous avons des « Paroles de Dieu » : courtes maximes de la sainte Écriture se rapportant au sujet et faciles à retenir. Enfin, de façon variable selon que s'y prête le sujet, deux ou trois autres rubriques terminent la leçon : vie de l'Église (liturgie en particulier), enseignement des saints, quelquefois précisons dogmatiques ou réponses à des objections courantes ou bien des prières, la plupart du temps des idées pour les « devoirs » sur le cahier.

Sans doute conviendrait-il de faire quelques remarques relativement au *style* et au *vocabulaire*. Les traducteurs n'auraient-ils pu éviter certaines obscurités (« Dieu a modelé le corps de l'homme en matière terrestre », p. 49), telles lourdeurs (« Qui nous témoigne que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et le vrai Dieu ? », p. 69). On bute parfois sur des termes pour le moins insolites (« L'Église est la gardienne et l'enseigneuse de notre sainte foi. Elle nous envoie

des prêtres et des enseigneurs... » pp. 9, 10). Il ne semble pas très recommandable de construire une énumération avec des matériaux aussi peu homogènes que des verbes et des noms, ainsi qu'on le fait, p. 121 : « Quelles sont les trois fonctions que Jésus a transmises à l'Église ? — Jésus a transmis à son Église la fonction d'enseigner, la fonction de prêtre et de berger. » De même, certaines manières de formuler les questions manquent-elles de rigueur, eu égard à ce qu'on prétend faire entrer dans la réponse : « Qu'y a-t-il dans tout sacrement ? — Dans tout sacrement il y a : 1° Un signe extérieur; 2° une grâce intérieure; 3° l'institution par Jésus-Christ » (p. 141).

L'édition française a reproduit les *illustrations* dues à Albert Burkart : dessins au style rude, austère, qui ne risquent guère de favoriser la mièvrerie puérile. Dans leur dépouillement, certains sont très expressifs : retour de l'enfant prodigue (p. 40), Thomas et Jésus ressuscité (p. 90)... On pourrait trouver moins heureuse la représentation de Dieu (p. 27) sous la forme d'un triangle habité par un œil. Il y a quelque hermétisme dans les illustrations de la page 19, de la page 77.

Regrettons que cette édition française ne soit pas d'une présentation matérielle plus solide : une reliure n'eût pas été de trop.

Ceci nous amène à une observation très importante. Quels sont les *destinataires* du « Catéchisme biblique » ? Il est vraiment dommage que les éditeurs français ne se soient pas souciés de l'indiquer au public dans une note liminaire. Les catéchistes doivent savoir que le nouveau catéchisme allemand est prévu, en Allemagne, pour des enfants d'un âge situé entre dix et quatorze ans. Il comporte la matière de trois années de catéchisme[5] : Dieu et notre Rédemption (1re année), l'Église et les Sacrements (2e année), la vie selon les commandements de Dieu et l'état final des choses (3e année). Soit 45 leçons environ pour chaque année. Il faut donc mettre en garde ceux qui, tout heureux de l'aubaine d'un nouveau catéchisme, commettraient l'étourderie de l'introduire avant dix ans... ou bien prétendraient le « faire étudier » à doses massives en une année scolaire. Il suppose, en réalité, outre l'éveil religieux chez le tout-petit et l'initiation chrétienne des sept-huit ans, une catéchèse antécédente, beaucoup plus biblique, à l'âge de neuf-dix ans. C'est à ce prix qu'il pourra rendre de grands services après dix ans. Encore faudra-t-il se convaincre qu'un bon livre ne suffit pas à faire un bon catéchisme : le rôle du catéchiste est irremplaçable. Sa formation représente un travail plus important et plus décisif que la composition d'un manuel idéal de catéchisme.

5. Les trois années du degré supérieur de l'école primaire allemande.

Manuel du catéchisme biblique. Tome I : *Dieu et notre Rédemption;* première partie : leçons 1 à 21; deuxième partie : leçons 22 à 44. Traduit de l'allemand par Madeleine Cé. Paris, éditions du Cerf. 1958 et 1959. Deux volumes, 22,5 × 14, 348 et 406 pages. 1.200 francs et 1.260 francs.

Le nouveau catéchisme allemand a déjà suscité toute une littérature pédagogique destinée à en rendre l'utilisation plus facile et fructueuse. En particulier, sous le titre : *Handbuch zum Katholischen Katechismus,* les auteurs du catéchisme ont préparé, en trois tomes et six volumes, un copieux « livre du maître ». Jusqu'ici les deux volumes du tome I ont été traduits en français : nous en rendons compte ci-dessous[1].

Il convient d'attirer de suite l'attention sur l'introduction de vingt pages qui ouvre le premier volume. Le catéchiste devra la lire et la méditer. On y expose, de façon fort pertinente, la vraie nature et la fin de la catéchèse. « L'heure du catéchisme n'est pas une heure de classe ordinaire et le livre de catéchisme n'est pas un livre d'école comme le livre de lecture et de calcul » (I, p. 13). Rappelons qu'outre-Rhin le catéchisme se fait, pour tous les enfants, dans le cadre scolaire. « Le contenu de la catéchèse et du catéchisme c'est... l'économie du salut, et, au centre, le Christ. Dans ces événements sacrés nous trouvons les grands thèmes de l'enseignement de la foi, ils seront traités dans l'ordre de l'économie du salut » (I, p. 14). Suit l'exposé de cette ordonnance du catéchisme dont nous avons fait ressortir les caractéristiques dans la recension précédente. L'introduction aborde alors la méthode : c'est celle de Jésus, qui n'expliquait pas les textes à la manière des Docteurs de la Loi, mais qui employait des paraboles, des images, partait de la situation concrète des gens et visait à leur conversion pratique : c'est aussi la méthode des Apôtres et celle de l'Église. La parole vivante, la parole de la foi reste le véritable instrument de la catéchèse; mais le livre a conquis, au cours de l'histoire, une grande place dans l'enseignement de la religion. « Il doit donc être, maintenant bien plus qu'autrefois, le représentant de la foi vivante de l'Église. Dans le catéchisme, la foi ne doit plus se présenter à l'enfant sous des formules squelettiques, mais elle doit lui apparaître comme une image vivante et cohérente d'un monde sacré. C'est justement dans son livre d'enseignement religieux que l'enfant doit trouver une nourriture agréable et assimilable, et pas seulement les composants chimiques de cette nourriture » (I, p. 16). L'introduction explique encore au catéchiste comment se servir intelligemment des divers matériaux de chaque

1. Le tome II, qui comprendra également deux volumes, n'a pas encore paru dans l'édition originale allemande (avril 1959). En revanche, le premier volume du tome III (*Notre vie selon les commandements de Dieu*) vient de paraître dans l'édition allemande, et sa traduction française est en cours.

leçon : point de départ concret, développement, etc... « Inutile de dire que la catéchèse ne débute jamais par la lecture du texte (du résumé à apprendre) » (I, p. 22). Une grande importance est assignée à l'activité de l'enfant, laquelle ne supprime pas, loin de là, la part de l'enseignement oral : « Une activité authentiquement religieuse suppose toujours qu'on écoute avec foi la parole de Dieu » (I, p. 24). Peut-être le conseil suivant, à propos du cahier, demanderait-il à être assorti de mises en garde : « Les cahiers seront ramassés régulièrement et on donnera un prix » (I, p. 25).

L'ouvrage envisage ensuite, l'une après l'autre, les différentes leçons dans l'ordre de succession du livre de l'élève. « Pour chaque leçon, on donne d'abord une initiation à la matière de la leçon, qui éclaire la vérité dont on va s'occuper, et qui fait mieux comprendre le rapport qui existe entre les différents textes réunis dans une même leçon de catéchisme. Le paragraphe « Psychologie de l'enfant » ouvre les yeux du catéchiste sur les points d'où il faudra partir, mais aussi sur les difficultés qu'il éprouvera avec les enfants. Afin que la vérité sacrée profite au catéchiste lui-même, un paragraphe lui est destiné : c'est une initiation à la réflexion et à la méditation personnelle. La double présentation, catéchèse normale et catéchèse abrégée, tient compte des différentes conditions d'enseignement : elle laisse chacun libre de donner la forme qu'il veut à son cours et permet de travailler dans la joie » (Préface). Ajoutons que, pour chaque leçon, un court paragraphe est consacré à l'explication de l'image d'A. Burkart.

Surtout dans le deuxième volume, les parties les meilleures nous semblent celles qui tendent à la formation profonde du catéchiste : exposés doctrinaux sur la matière de la leçon, suggestions pour la méditation et la réflexion personnelle. Très souvent, il y a aussi d'heureuses indications dans les développements didactiques suggérés. Par contre, les notes sur la « psychologie de l'enfant » nous ont paru assez décevantes : on ne voit guère en quoi elle éclairent les traits de la physionomie des dix-treize ans. Les orientations relatives aux activités — si justement recommandées dans l'introduction — sont d'une valeur très inégale et souvent assez courtes d'inspiration. Contrastant avec certaines « explications », où il est fait un usage presque intempérant du raisonnement philosophique (premier tome particulièrement), on nous présente des activités qui paraîtront trop puériles à nos enfants de dix-treize ans. Il est permis d'exprimer quelque scepticisme sur l'à-propos pédagogique de quelques-unes. Exemple : I, pp. 124-125, le parallèle entre les œuvres « de Dieu » et celles « de l'homme » ne tient pas compte de la mentalité et des tentations caractéristiques de notre époque de développement technique; ce n'est sans doute pas de cette manière qu'on aidera les jeunes à situer l'action de l'homme technicien à l'intérieur de l'agir créateur de Dieu. Certaines histoires destinées à illustrer un point de doctrine prêtent à sourire (cf. I, p. 137 : la luciole et l'agenda). Quelques comparaisons fort douteuses : c'est ainsi qu'on invoque (I, p. 318) la génératrice de courant et les lampes électriques débranchées pour illustrer le mystère de la grâce et du péché

— alors que l'emploi de telles comparaisons matérialisantes se trouve justement déconseillé quatre pages plus loin; la doctrine de la Rédemption ne risque-t-elle rien du fait des comparaisons proposées aux pages 119, 166-167 du deuxième volume? Et le prétendu symbole de la feuille de trèfle (II, p. 399) ne paraît guère apte à mettre l'enfant dans l'attitude religieuse requise face au mystère de la Sainte Trinité.

La traduction française se lit plus agréablement que celle du livre de l'élève. Il aurait été mieux, sans doute, d'opter franchement, ici ou là, pour le parti d'une adaptation au public français : nous pensons aux indications de chants après les leçons.

Disons que ce manuel du maître suppose, pour être utilisé avec discernement, des catéchistes formés. Ce peut paraître une singulière conclusion, dès lors qu'il s'agit précisément d'un livre-mentor destiné à faciliter la tâche de préparation. Mais il restera toujours à savoir manier l'instrument, et le meilleur guide ne marchera jamais à notre place sur le chemin qu'il nous trace. Nous serons d'accord avec les auteurs pour estimer qu' « un enseignement vivant de la foi n'est pas un jeu de marionnettes bien réglé » (I, p. 23) et que cet ouvrage « ne vise pas à enchaîner le catéchiste, mais à le libérer. Mais la première fois qu'il en fera usage, il lui demandera un travail de création et un travail intensif » (I, p. 18). Nous voilà bien loin du rêve dangereux de leçons toutes préparées...

Fischer (Hubert) : *Histoire et signification du catéchisme biblique.* Traduit de l'allemand par M. Herzog, s. j., Paris, éditions du Cerf, 1958, 22,5 × 14, 138 pages.

Cet ouvrage, que les éditions du Cerf viennent de publier en traduction française, est un recueil d'exposés prononcés à Munich au cours d'une session, en 1955, par six collaborateurs du nouveau catéchisme allemand.

H. Fischer retrace brièvement l'histoire de ce dernier; il expose les caractéristiques de la forme de chaque leçon et les justifications d'une telle forme. F. Schreibmayer met en valeur les intentions et les lignes fondamentales du plan suivi; dans un autre rapport il dégage les articulations maîtresses du nouveau catéchisme aux points de vue théologique et catéchétique. Il revenait à C. Tilmann de traiter de la méthode pédagogique postulée par ce manuel; en conclusion, le même auteur énonce dix règles pour son usage; elles sont pleines de sagesse. Le dessinateur A. Burkart nous parle de l'illustration qu'il a réalisée. La signification du catéchisme pour la prédication et le ministère pastoral est analysée par A. Barth. Ce que souligne A. Heller revêt une importance capitale, pour tous les pays et toutes les situations : la nécessité de former des catéchistes, selon une mentalité profonde qui soit cohérente aux instruments pédagogiques améliorés mis à leur disposition.

Empruntons aux dix règles proposées par Tilmann, ces quelques paragraphes :

« Le plus important dans l'instruction religieuse n'est pas le livre du catéchisme; le plus important, c'est vous-même et votre enseignement. »

... « Vous utilisez tout de travers le nouveau catéchisme, si vous faites lire simplement les leçons par les enfants en y joignant des remarques explicatives. Qui enseigne ainsi ne mérite pas le nom de catéchiste. »

... « Cherchez toujours davantage à faire vôtre l'esprit et la perspective du nouveau catéchisme. Relisez lentement les mêmes leçons. Servez-vous du livre pour votre méditation; que les catéchismes se fassent dans l'esprit, qu'ils soient simples et concrets, pleins de foi vivante, proches de la Bible, et précis quant aux dogmes, basés sur l'histoire du salut et présentés dans un ordre organique : qu'ils touchent le cœur et conduisent à l'action, suscitent la prière et contribuent à la vie avec Dieu. Priez aussi pour que le livre ne soit pas pour les enfants uniquement un livre de leçons, mais un livre de salut et de grâce » (pp. 131, 133).

Joseph Colomb : *Au souffle de l'Esprit : l'enseignement religieux des pré-adolescents.* Paris, Centre National de l'Enseignement Religieux, 1957, 23×15, 160 pp. Très nombreuses illustrations photographiques.

Id. : *Guide du maître. Ibid.*, 18×13, 66 pp.

Au Souffle de l'Esprit veut être un manuel pour les 12-14 ans. Leur situation psychologique et leurs besoins propres au point de vue de la maturation de leur foi sont remarquablement analysés dans le *Guide du maître*, en même temps que des indications méthodologiques très éclairantes sont proposées.

Compte tenu des exigences permanentes du mystère chrétien et des invitations particulières de la pré-adolescence, l'auteur élabore 28 leçons destinées à entraîner une nouvelle découverte religieuse. « L'instabilité des pré-adolescents semble exclure un programme linéaire. On propose des pistes diverses et l'on devra passer souvent de l'une à l'autre. Une synthèse pourtant se cherche et se poursuit à travers toutes les pistes, mais il s'agit plutôt de la synthèse subjective qui s'ébauche dans le sujet : celle de l'acte de foi plus personnel orienté vers un engagement ultérieur dans l'Église » (*Guide du maître*, pp. 26-27).

Aussi ces chapitres, à utiliser dans un ordre très souple et en rapport avec les circonstances de temps et de milieux, peuvent se grouper suivant les « pistes » doctrinale (ou, plus exactement, du message divin, car toutes les pistes sont d'une certaine manière doctrinales...), historique (histoire de l'Église), paroissiale (enquêtes sur l'Église d'aujourd'hui), et de l'actualité...

Chaque chapitre comporte un schéma de réflexion ou de discus-

sion, des idées pour les activités, des textes bibliques, des questionnaires, des extraits d'auteurs divers, etc...

Espérons qu'une édition ultérieure se présentera de façon plus soignée : photos, couverture, élimination des nombreuses coquilles typographiques...

FEDER (José), s. j. *Pour célébrer l'Eucharistie. Livret du Catéchiste.* Tours-Paris, Mame, 1958. 14,5 × 10,5, 160 pages, 265 francs.

Ce livret est sans doute le premier du genre.

Il s'agit — pour employer un langage trop banal — d'une sorte de « manuel du commentateur de messe d'enfants ». Dans la première partie, on trouve un certain nombre d'indications générales extrêmement opportunes pour ceux qui dirigent les messes d'enfants : sur les conditions matérielles favorables à la prière — sur les chants, les attitudes, les réponses de l'assemblée — sur les diverses fonctions de l'assemblée — sur les détails à prévoir avant la célébration. La deuxième partie fournit des suggestions pratiques pour l'ordinaire de la messe : signification des différents moments et ce qu'on peut faire et dire pour leur catéchèse et leur mise en valeur. La troisième partie, la plus longue, propose des notes et monitions pour les dimanches et principales fêtes.

Le Directoire épiscopal de France, l'Instruction de la Congrégation des Rites du 3 septembre 1958 servent constamment de normes pour ces orientations et suggestions. On est frappé à la fois par l'exactitude du sens liturgique de ce petit livre et par l'expérience concrète dont il témoigne : ceux qui ont affaire avec des enfants savent qu'il n'est pas de détails négligeables...

L'improvisation est toujours fâcheuse en ce domaine de l'animation des messes : elle entraîne monotonie, ou bavardage intempestif, ou inexactitudes plus ou moins graves. Le livret du P. Feder aidera pasteurs et catéchistes dans leur préparation immédiate des messes d'enfants. Il ne devra pas dispenser de la préparation lointaine qui consiste à se former une mentalité profondément liturgique, à méditer les textes pour en assimiler l'esprit...

Ce « manuel » de l'animateur de messes ne doit pas être transformé en dictionnaire de recettes... Par sa haute qualité il ne mérite point cette infortune — car c'est bien de « qualité », à la fois liturgique et pédagogique, qu'il faut ici parler sans aucune réserve.

Fr. VINCENT AYEL.

SESSION DU C.P.L. A VERSAILLES

(école Sainte-Geneviève)

1er, 2 et 3 septembre 1959

LES ACTEURS DE LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE

selon l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Rites

MARDI 1er SEPTEMBRE.

9 h. 15 : **Encore l'assemblée !** par M. le chanoine A.-G. Martimort.

11 heures : **A quoi bon des ministres ?** par M. l'abbé Pierre Jounel.

14 h. 30 : *Chronique du mouvement liturgique*, par le R. P. J.-M. Hum.

15 h. 30 : *Le service de l'autel*, par M. l'abbé Michel Duhamel, vicaire à Notre-Dame de Melun.

16 heures : *Qu'est-ce que l'équipe liturgique ?* par le R. P. René Gaudillière, curé de Saint-Aubin à Toulouse.

17 heures : **Le rôle du « commentateur »**, par le R. P. A.-M. Roguet.

MERCREDI 2 SEPTEMBRE.

9 h. 15 : **Les lecteurs,** par le R. P. François Louvel.

11 heures : Messe pontificale (fête des martyrs de septembre) célébrée par S. Exc. Mgr Élie Vandewalle, évêque auxiliaire de Versailles.

14 h. 30 : Première série de carrefours :

— Paroisses de ville ayant plusieurs prêtres.
— Paroisses de ville où le curé est seul.
— Paroisses de campagne.
— Collèges et écoles.
— Missionnaires et chapelains (Pèlerinages).

15 h. 45 : *Le chant du peuple : sa nécessité et sa beauté*, par le R. P. Joseph Gelineau.

16 h. 15 : *Le rôle de l'organiste*, par M. le chanoine G. Nassoy, maître de chapelle de la cathédrale de Metz.

17 heures : **Le rôle de la schola**, par le R. P. François Picard, Directeur de *Musique et Liturgie*.

JEUDI 3 SEPTEMBRE.

9 h. 15 : *La diversité des assemblées*, par M. le chanoine Vilnet, directeur au Grand Séminaire de Langres.

10 h. 10 : « *Que les femmes se taisent dans l'assemblée* », par Mlle Georgette Dousselin, de l'Union des Œuvres.

11 heures : *La formation des lecteurs* : Expériences diverses présentées par M. l'abbé Labigne, directeur au Grand Séminaire de Rouen.

14 h. 30 : Deuxière série de carrefours : entretiens avec les conférenciers.

15 h. 45 : **Le célébrant, président de l'assemblée**, par S. Exc Mgr Henri Jenny, évêque auxiliaire de Cambrai.

N. B. — *Étant donné le sujet de cette session, y seront admis les religieux et religieuses et les laïcs chargés d'une responsabilité liturgique, qui devra être certifiée par leur supérieur, leur curé, ou la commission diocésaine de liturgie.*

Demander au C.P.L., 11, rue Perronet, Neuilly, le programme détaillé avec tous les renseignements pratiques et le bulletin d'inscription (joindre 25 francs en timbres).

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 2-59.